AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

1956
I — OCTUBRE-DICIEMBRE — 4
MADRID

SUMARIO

Impr. Juan Bravo, 3.—MADRID

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

San Agustín en el pensamiento de Menéndez Pelayo

Por Adolfo MUÑOZ-ALONSO.

Si se admite la declaración de que cabe un estilo del pensar, y se concede al pensamiento una fuerza como forma de discurrir y de adentrarse en los problemas culturales, estamos autorizados para escribir que el pensamiento de Menéndez Pelayo merece, para honra suya, el calificativo de agustiniano.

Cuando de un autor se dice con verdad que su pensamiento es agustiniano, se alude a una constante de estilo, forma y contenido particularísimos. Se pretende significar una sinceridad honda en la búsqueda de la verdad, originalidad en adentrarse en los problemas, resolución vital de las cuestiones alzándolas sobre un plano de interioridad objetiva y trascendente. Agustinismo hay en los pensadores cuando no se separan de su pluma al escribir, dejándola en orfandad, sino que penetran armados con ella en el corazón de la realidad para rasgar la corteza y descubrir el pozo de luz que le mantiene. O, más concretamente, cuando el escritor se embarca en el navío de sus propias páginas, arbolándole con palabras encendidas y con frases como jaculatorias, en un afán noble de llegar divinamente a puerto. Frente a actitudes esteticistas, la contaminación agustiniana la gozan quienes no dan paz al corazón mientras voltean la pluma. Y si el escritor hace profesión de fe católica y práctica de amor, en trato de caridad y de justicia al prójimo, y de sutileza y penetración de ideas, entonces, aunque el nombre de San Agustín no figure en cada página, el escritor está en el pentagrama del pensamiento agustiniano.

En Menéndez Pelayo se descubren esas calidades. Pero como no es cosa de que traigamos a estas páginas la serie de consideraciones que abonan nuestro criterio que es, a mayor abundamiento, el compartido por todos los lectores de Menéndez Pelayo que no desconozcan a San Agustín y su corriente cultural, nos contentaremos con aducir los sugerimientos que el nombre y la doctrina del Santo de Hipona levantaron en el polígrafo montañés.

Menéndez Pelayo encuentra en San Agustín la primera exposición de conceptos estéticos propiamente dichos (1). Se lamenta de que se haya perdido el libro *Sobre lo bello* y analiza las ideas y fórmulas que se hallan dispersas, y a las que es difícil dar enlace. El mérito de Menéndez Pelayo en este punto, como en otras ocasiones y libros en que habla de San Agustín, radica en la confrontación que establece con la doctrina platónica. Para el Maestro santanderino está claro que San Agustín continúa la tradición platónica, pero no es menos claro que esa continuación supone una transposición intelectual. Menéndez Pelayo ha encontrado una fórmula que se nos antoja feliz, y más expresiva que la que nosotros acabamos de aducir. San Agustín *traba, enlaza* y *vivifica* los restos de la sabiduría pagana, principalmente los platónicos, y aquellos otros que suponen una elevación hacia las ideas primeras (2). Donde ve San Agustín una concepción pagana según la cual las cosas son reflejos de algo más sublime, fija su mirada y complacencia crítica. Y es evidente que en esta suerte ensayaron sus especulaciones los platónicos y la armonía pitagórica. Las citas que inserta Menéndez Pelayo, citas directas, algunas, y otras de Comentaristas recientes, prueban el conocimiento que poseía de las *Confesiones*, de la *Ciudad de Dios* y la lectura de los libros en los que se tocan más de cerca problemas estéticos, particularmente sobre la Música.

El diálogo entre el conocimiento sensible y el inteligible, que tanta importancia tiene para ahondar en el auténtico San Agustín, es apuntado por Menéndez Pelayo. Para nuestro polígrafo no cabe duda de que San Agustín es un enamorado de la belleza inteligible, sin embargo reconoce con frase explícita que ese enamoramiento no le priva al Santo de que la ínfima belleza no por ínfima esfuma la realidad que le es peculiar. Lo que acontece, según Menéndez Pelayo, es que en la belleza de este mundo resplandece sobre todas las demás la belleza moral a la que refiere, casi objetivamente, nuestro Santo todos sus pensamientos. Menéndez Pelayo aduce textos oportunísimos de San Agustín en favor de esta preocupación moral. Menéndez Pelayo no lo dice, pero a nosotros nos estará permitido sugerir que esta referencia intelectual de la hermosura al reino de la moral es una constante escriturística. Es hermosa la justicia, porque en ella brilla la hermosura, y hermoso el mártir resplandeciente de luz cuando las fieras destrozan sus miembros, como maravillosamente expone el Santo; pero este vestido interior de hermosura embellecedor de los actos heroicos es la exclamación que nos viene

(1) *Historia de las Ideas Estéticas en España* (*Obras Completas*, I, pág. 152). (Cito siempre por la Edic. Nacional, 1940-1956.)

(2) *O. C.*, I, 155.

desde los Profetas cuando declaran hermosos, divinamente bellos, los pies de los evangelizadores de la paz, de los sembradores del bien (3).

Menéndez Pelayo entiende que de las frases del Santo no es fácil colegir si los conceptos de bien y de belleza son distintos con distinción lógica. Funda este titubeo al leer que San Agustín proclama a la belleza como anhelo supremo de la voluntad (4). Quizá la explicación obvia se encuentre en una insinuación alegada por Menéndez Pelayo y que ha saltado él mismo sobre ella. Para San Agustín el entender verdadero no es sino una manera de amar, y el amar es la expresión más sublime de pensar. No por confusión de operaciones, sino por excelsitud de objetos. El hecho de que la suprema belleza de este mundo sea, para San Agustín, el Verbo humanado, nos está denunciando por qué caminos de luz conduce a la belleza, y en qué hondos secretos enciende su antorcha de resplandores la hermosura. San Agustín, sin negar realidad a la belleza meramente terrenal, la concibe siempre como resplandor de lumbres interiores. No son bellos nunca los ojos, podríamos decir. Es la mirada la que les hermosea o la que les enfanga en turbiedades. La mirada encendiéndose en la plenitud interior, no en la superficialidad de lo externo.

Sin embargo Menéndez Pelayo ha sabido respetar la palabra clave sobre la que se levanta la concepción agustiniana: La armonía. San Agustín, escribe Menéndez Pelayo, «ha cristianizado la concordia de los números pitagóricos» (5). Sólo que la doctrina de la armonía alcanza en San Agustín sentidos profundísimos. Tan profundos que con ella se puede organizar la síntesis agustiniana del conocimiento y del amor. ¿Qué es el mal sino la ruptura de la armonía? La causa deficiente del mal —en San Agustín la *causa deficiens* es positiva— a esto se reduce, a un quiebro en el orden y en la armonía. El «filócalos» es, para San Agustín, sinónimo de filósofo, y acaso estas modernas teorías, a las que damos aprobación, sobre la presión que ejercen las ideas estéticas en la concepción del mundo y en la misma clase de filosofía que se profesa (6), tengan en San Agustín si no un expositor sistemático, sí un sugeridor clarividente. Por otra parte, cuando el bien no se ama como belleza, ¿qué género de bondad para el hombre, precisamente para el hombre, guarda ese bien?

Tan poderoso es el influjo que la armonía ejerce en la configuración de la belleza, que San Agustín no duda en rastrear hermosura donde

(3) *Isaías*, 52, 7.
(4) *O. C.*, I, 159.
(5) *O. C.*, I, 160.
(6) Fichte lo ha declarado en tono de aforismo; también Santayana, en el que se presenta como *leit-Motiv*.

exista realidad, ya que la realidad subsiste en el grado en que sea apreciable como naturaleza. Por eso, sólo la nada carece de hermosura, y lo que no sea nada alguna belleza ostenta, aunque sea un eterno grito de dolor. Más aún, la inversión de la frase parece que sigue siendo verdadera para San Agustín: donde no cabe un resplandor de belleza, por mínimo que le supongamos, no hay realidad.

Menéndez Pelayo, con esa penetrante intuición genial que suele derramar pródigamente en sus páginas, ha llamado la atención sobre el alcance de unas frases agustinianas del *De Ordine*, acerca de la sutil y profunda distinción entre la belleza del mundo sensible y la del mundo inteligible. La belleza sensible alcanza su plena categoría estética —la que le es propia— en el conjunto de sus partes; en cambio en la belleza del mundo inteligible, cada parte —dice Menéndez Pelayo comentando— aisladamente considerada, es hermosa y perfecta. Sólo que la expresión agustiniana en su cuidada redacción parece un epiquerema implícito: *In illo vero mundo intelligibili quamlibet partem, tamquam totum, pulchram esse et perfectam* (7). El valor del *tanquam totum*, referido al recurso lexical de la comparación con la *parte* que cabe considerar en el mundo sensible, está suponiendo que la belleza de las consideradas como *partes* en el mundo inteligible radica precisamente en que cada una de éstas no es, propiamente hablando, una parte, sino que cada una es, en sí misma, un todo. Y esta cualidad de un todo es lo que le autoriza al Santo a proclamar su belleza, sin que haya que recurrir al concierto de otras partes para formar el conjunto.

El aprecio de Menéndez Pelayo por San Agustín se descubre con cierta frecuencia, y no desatiende la ocasión de declarar a los lectores el influjo o los relieves del Santo en los autores que cita, aunque sin exasperar la cuestión. Quizá la expresión más valiosa en loor de los místicos agustinianos, de los que habla en el tomo II de las *Ideas Estéticas,* sea la que estampa para declararles hijos de San Agust.n (8). El platonismo, o si se prefiere, el neoplatonismo, les viene de San Agustín. Y es ese platonismo «agustiniano» el que —y no es paradoja— les libera del neoplatonismo que creen seguir. Porque quizá la gloria más excelsa de San Agustín, en el campo de la filosofía, la encontramos al considerar que supo con fuerza avasalladora agusanar de ángel y de sobrenaturalidades los frutos de la cultura pagana al regarlos con el agua santificante de su voz y de su pluma. Menéndez Pelayo lo vió claro, aunque lo expuso con mejor retórica que nosotros, cuando a propósito de Fray

(7) Me limito a las citas alegadas por Menéndez Pelayo (*O. C.*, I, 160-162).

(8) *O. C.*, II, 89, 95, 97. La ligereza de que se acusa con encantadora humildad Menéndez Pelayo en 1910, refiriéndose a los juicios emitidos sobre algunos agustinos del XVIII y XIX, no se advierte cuando habla de los del siglo XVI. (*O. C.*, XXXV, pág. X.)

Luis de Granada dice que en él, como en Santo Tomás, «se dan la mano la doctrina platónica, o más bien platónico-agustiniana de las ideas, y la teoría aristotélica del Sumo Bien que se contempla a sí propio» (9). La rectificación de Menéndez Pelayo, al precisar la referencia meramente platónica por la platónico-agustiniana, no es un recurso literario, sino la exigencia del rigor en la expresión. Rigor al que no se ha visto constreñido al alegar el influjo del Sumo Bien aristotélico. Y aunque no todos los escolásticos muestren su dependencia agustiniana —y, claro está, no todos los escolásticos se pasean lícitamente por la historia de la cultura—, sin embargo Menéndez Pelayo entiende que la doctrina mística que en ellos se lee es deudora, para honor suyo, a las muchas luces que sacaron o pudieron sacar de San Agustín (10). Un español, San Isidoro de Sevilla, puede servir de primer adelantado en este aspecto. Y no deja de ser curioso que Menéndez Pelayo tribute como suprema alabanza a los herederos de San Isidoro las tendencias que resumen la aspiración agustiniana: unidad, armonía, orden (11). Lástima grande que no le ofrecieran a Menéndez Pelayo, en ocasión propicia para uno de sus maravillosos Discursos, la figura de San Agustín. Al releer los que dedicó a San Isidoro, o a Ramón Lull, podemos rastrear lo que habría sido el dedicado a San Agustín.

En los *Heterodoxos* Menéndez Pelayo aduce el nombre de San Agustín, presentándole siempre con frases que demuestran alguna de las calidades expositivas o doctrinales del Santo. Orosio —refiere Menéndez Pelayo— salió a visitar a San Agustín empujado a ello por una fuerza invisible (12). Invisible, comentamos nosotros, pero claramente explicable. Esta fuerza invisible de que habla Orosio son los tirones de la gracia y de la sabiduría del Santo africano. Lo cierto es que San Agustín contestó a los sofismas de los Avitos, con facilidad, porque eran fáciles, estando felicísimo, agrega Menéndez Pelayo, en la exposición de la segunda cuestión: la de la teoría de las ideas. Para Menéndez Pelayo, en la exposición del prelado hiponense hay «lucidez y rigor científico», cifrándose en estas cualidades el desvelamiento de las equivocidades de los herejes españoles (13).

Menéndez Pelayo se complace en aducir una segunda prueba del ma-

(9) *O. C.*, II, 89.

(10) *Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria.* (*O. C.*, VII, 82.) Para Menéndez Pelayo, «San Agustín fué sin duda el camino principal, aunque no el más directo, por el cual cierto platonismo nunca se extinguió del todo, aun en los siglos más oscuros de la Edad Media.» *Ensayos de Crítica Filosófica* (*O. C.*, XLIII, 27).

(11) Id. *Oc. C.*, 108.

(12) *Historia de los Heterodoxos españoles*, VII (*O. C.*, XXXV, 286). El texto de la consulta de Orosio, en *O. C.*, XLI, 124-128.

(13) Id. 287.

gisterio de San Agustín, esta vez a ruegos expresos del Obispo Cosencio. La contestación agustiniana es la que sirve de documento para conocer los problemas propuestos, pues la carta dubitante de Cosencio se ha perdido. Menéndez Pelayo advierte el tono de energía con que San Agustín reprueba como inmoral la mentira *causa occultandae religionis*, y resume las contestaciones que ofrece el Santo a los dogmas priscilianistas. Remitimos al lector al volumen de los *Heterodoxos* (14), pero reservándonos el sugerimiento de la satisfacción con que Menéndez Pelayo reproduciría la respuesta agustiniana a la quinta cuestión propuesta: «a la quinta basta afirmar que el alma no es partícula de la sustancia divina, y que todo lo demás es cuestión ociosa» (15). Releyendo la Epístola de San Agustín se advierte el poder de síntesis de Menéndez Pelayo y su cabal conocimiento de los temas sometidos a consulta por el Obispo gallego. Siempre que aparece el nombre de San Agustín en la pluma de Menéndez Pelayo en relación con puntos cuestionables, sale acompañado de un calificativo o de una frase significativa del valor o de la eficacia del Santo, en un convencimiento explícito. Refiriéndose a la Salmodia compuesta por San Agustín contra los Donatistas, nuestro polígrafo no olvida un epifonema revelador: este salmo «hubo de contribuir mucho a arruinar el crédito de los últimos Donatistas entre el pueblo de Hipona, de Tagaste y de Cartago» (16). El mismo espíritu se advierte en la polémica entre Osio y los Donatistas (17), y en el testimonio de San Agustín sobre el monoteísmo de los primitivos iberos, que Menéndez Pelayo se complace en aceptar, razonándolo (18). Evidentemente la figura de San Agustín ejerce sobre el maestro santanderino una fascinación impregnada de respeto y admiración.

En lo que respecta a la calidad filosófica, teológica y literaria del Santo, Menéndez Pelayo ha sembrado algunas apreciaciones que suscitan unos comentarios, siquiera sean leves. Para Menéndez Pelayo si San Agustín fué en principio seducido por el maniqueísmo fué debido a la aparente ilación y claridad del sistema —pues de ellas gozaba en su versión occidental— y si reaccionó frente a él fué «por la inanidad y escaso valor científico del dogma de Manes, de su no disimulada tendencia fatalista, y de las consecuencias morales que por lógica rigurosa podían deducirse de él» (19). Menéndez Pelayo se complace en señalar que el Obispo de Hipona fué el más terrible de los contradictores de

(14) *O. C.*, XXXV, 212-214.
(15) En la edición de las *Obras Completas* de San Agustín, de la B. A. C., aparece como cuarta pregunta (tomo XI, págs. 968-969).
(16) *O. C.*, XXXV, 161.
(17) Id. 114.
(18) Id. 112.
(19) Id. 182-183.

esta herejía, y que nadie ha mostrado con tanta suprema evidencia ni de modo más elocuente que «aquel Padre africano» las tesis católicas rozadas o combatidas por el Maniqueísmo.

Cuatro cuestiones en concreto han sido mencionadas por Menéndez Pelayo, alegando la autoridad de San Agustín para esclarecerlas, además de la doctrina estética de la que hicimos mención al principio: la teoría de las ideas, la mitigación de las penas eternas, la definición del alma y la creación *ex nihilo*. Alguna de ellas, como la de la mitigación de las penas eternas, con una curiosa y desgraciada tergiversación reciente.

La creación *ex nihilo* es defendida por San Agustín, según Menéndez Pelayo, con una facilísima distinción entre «el *fiat creator* y la *materia subjecta*, entre el poder *activo* y la nada *pasiva*» (20). La teoría de las ideas es sintetizada por Menéndez Pelayo con una clara alusión a la versión agustiniana del platonismo, convirtiendo en *tipos*, *formas* o *razones* a las *ideas-realidades* platónicas (21). En lo que respecta a la eternidad de las penas, los argumentos de la razón y de autoridad escriturística que alega el Santo prueban claramente su pensamiento acerca de la no mitigación en la confesada eternidad de las mismas (22). Como Menéndez Pelayo no intenta otra cosa sino resumir las respuestas de San Agustín a las pretensiones doctrinales de Prisciliano, se contenta con unas pinceladas, aunque de mano maestra.

Menéndez Pelayo estima que San Agustín no se atreve a rechazar el posible alivio de los tormentos eternos (23), aunque no sea fácil entender —comentamos nosotros— la «temporalidad intermitente» de ese consuelo. Y aduce nuestro autor el capítulo 24 del libro XXI del *De Civitate Dei*. Aquí Menéndez Pelayo no ha sido lector perspicaz, porque San Agustín lo que hace en estos capítulos del 22 al 26, es dialogar con quienes defienden esa doctrina, para desaprobarla y refutarla en el capítulo 27, último de este libro XXIV, según había prometido al final del capítulo 22. Lo triste del caso está en que el P. Alonso Getino repetirá cincuenta años más tarde el mismo error de lectura, con el agravante de utilizarlo como prueba contundente de su tesis mitigacionista. Lo que en Menéndez Pelayo es tímida interpretación, como si se sintiera acometido de un vago presentimiento, en el teólogo dominicano se exhibe con alardes de triunfo en favor de su peligrosa doctrina (24). No por

(20) Id. 287.
(21) Id. 287.
(22) Id. 287.
(23) Id. 304.
(24) V. ALASTRUEY, G.: *En torno a la cuestión del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas* (Observaciones a los Diálogos Teológicos, sobre el mismo asunto, del M. R. P. Fr. Luis G. Alonso Getino, O. P.). Valladolid, Casa Martín, 1935, págs. 103-109.

afán de no encontrar mácula en Menéndez Pelayo nos hemos permitido esta expansión, sino para equilibrar posturas, ya que no fué ciertamente el P. Alonso Getino —tan benemérito en otras cuestiones— hombre equitativo con Menéndez Pelayo.

El cuarto texto se refiere a la definición del alma, aceptada por San Agustín, como *sustancia dotada de razón y dispuesta para gobernar al cuerpo,* en la que lee Menéndez Pelayo gérmenes y fuente de inspiración de una antropología menos inequívoca que la que quepa estructurar partiendo de las definiciones aristotélicas (25).

Concluyendo, podemos afirmar que, sin ocupar el pensamiento de San Agustín un capítulo en la obra de Menéndez Pelayo, porque la temática desarrollada por éste no le autorizaba a un detenimiento, alega siempre que se le presenta ocasión la autoridad eminente del Santo con fervores de lenguaje, de admiración y de ejemplar magisterio. El *divino africano* «autor del primer libro íntimo de las literaturas modernas» en el que por primera vez se revela insuperablemente con emoción y sutileza la historia de un alma (26), ejerció sobre Menéndez Pelayo una saludable presión intelectual y literaria.

Adolfo MUÑOZ-ALONSO.

Madrid.

(25) O. C., XXXV, 336. La serenidad y el desapasionamiento históricos de Menéndez Pelayo se ponen de manifiesto en la imparcialidad con que quiere exponer el duelo entre Gómez Pereira y San Agustín con relación a las pruebas de la inmortalidad del alma, los modos del conocimiento y el *cogito. La Ciencia Española,* II (*O. C.*, LIX, 340-342, 313, 345-346).

(26) *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega,* I (*O. C.*, XXIX, 333).

El Agustinismo de Malebranche

Por Joseph MOREAU.

Malebranche es el más grande de los agustinianos franceses. Éstos fueron muy numerosos en su tiempo, que es la época de Descartes y de Port-Royal. Descartes no protestaba jamás, como los jansenistas, de la autoridad de San Agustín. Declinaba toda competencia y toda pretensión teológica; pero los admiradores de su filosofía encontraban en ella un maravilloso y perfecto acuerdo con el pensamiento del gran Doctor. No sólo señalaban en el filósofo francés coincidencias textuales. sino que llegaron a hablar de una comunión de inspiración (1).

La meditación cartesiana, el esfuerzo «para acostumbrar nuestra mente a desprenderse de los sentidos» —*ad mentem a sensibus abducendam*— (2), esfuerzo que nos hace conocer en primer lugar que el alma «es enteramente distinta del cuerpo» (3), y que lleva a demostrar la existencia de Dios por su sola idea, se presentaba a los lectores cristianos como un «itinerario espiritual» que conducía al descubrimiento de Dios en la interioridad.

Malebranche debía ir más lejos todavía. Según él, la metafísica cartesiana no sólo convenía perfectamente con la espiritualidad cristiana, sino que la misma física de Descartes, que reducía la materia a la extensión inerte y pasiva, y que explicaba todas las cosas por medio de figuras y movimientos, según leyes uniformes que expresaban la voluntad inmutable del Creador, era a sus ojos un testimonio de la omnipotencia divina y derogaba las potencias de la naturaleza ante la causalidad, exclusiva y trascendente, de Dios (4). El mecanicismo cartesiano, que arruinaba el naturalismo de la filosofía pagana, confirmaba el teocentrismo del Oratorio. Y este anonadamiento de la naturaleza ante Dios se expresa en Malebranche con tales acentos líricos que, si no me equi-

(1) Cf. H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, pp. 290-291; *La vocation de Malebranche*, pp. 59, 74 ss.

(2) DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Synopsis, A. T., VII, 12, 7-8.

(3) ID., *Discours de la Méthode*, 4.ª part. A. T., VI, 33, 8-9.

(4) MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, VI, 2, III, p. 205, t. II de la ed. G. Lewis.

voco, pueden compararse con los acentos y el lirismo de los místicos españoles.

«Cuando abro los ojos del cuerpo para contemplar el Universo, descubro infinidad de bellezas y encuentro, por así decirlo, en las partes que lo componen un número infinito de pequeñas divinidades que por su propia fuerza producen los maravillosos efectos que me deslumbran y me subyugan. Mas cuando cierro los ojos y me encierro en mí mismo, entonces vuestra luz hace desaparecer todo. No veo más que una materia impotente. La tierra se reduce a la esterilidad más completa, carente de belleza. Todos sus colores y todas las otras cualidades sensibles se desvanecen, y hasta el sol mismo pierde por un momento su brillo y su calor» (5).

La interpretación teocentrista de la física cartesiana se expresa por Malebranche en la teoría de las causas ocasionales. Mas a pesar de que el Ocasionalismo haya recibido evoluciones teológicas, que Malebranche haya querido admitir por medio de la uniformidad de la acción divina no sólo dar cuenta del gobierno de la naturaleza, sino también de la dispensación de la Gracia (6), no es en esta parte de su doctrina donde se muestra discípulo de San Agustín. Es, por el contrario, en el problema propiamente filosófico del conocimiento que Descartes a su parecer no había resuelto de manera satisfactoria.

Malebranche recibe de Descartes la distinción radical de la extensión y del pensamiento. ¿Cómo, pues, se preguntaba, los cuerpos, cuya substancia consiste en la extensión, pueden ser percibidos por el espíritu «dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser»? (7). ¿No hacía imposible todo conocimiento el dualismo de las substancias, dualismo que excluía toda mutua comunidad o comunicación? «Las cosas materiales, dice Malebranche..., ciertamente no pueden unirse a nuestra alma del modo necesario para poder percibirlas, ya que siendo ellas extensas y ésta no, no hay ninguna relación entre ambas» (8). En consecuencia es preciso convenir que «no percibimos en sí mismos los objetos que están fuera de nosotros; ...y que el objeto inmediato de nuestro espíritu, cuando ve el sol por ejemplo, no es el sol, sino algo que está íntimamente unido a nuestra alma: es lo que lo llamo *idea*» (9). La idea es, por lo mismo, según Malebranche, el intermediario indispensa-

(5) ID., *Méditations chrétiennes*, VI, 1. Cfr. A. CUVILLIER, *Essai sur la mystique de Malebranche*, al comienzo de su edición de *Méditations pour se disposer a l'humilité et à la pénitence*.

(6) MALEBRANCHE, *Traité de la Nature et de la Grâce*. Cfr. *Méditations chrétiennes*, XII, 14 ss.; *Entretiens sur la Métaphysique*, XIII, 9.

(7) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 4.ª part. A. T., VI, 33, 4-5.

(8) MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, III, 2, I, 1, p. 236, t. I de la ed. de G. Lewis.

(9) *Ibid.*, p. 234.

ble entre nuestro espíritu y las cosas. Mas ¿cuál es la naturaleza de la idea? Esta cuestión que Descartes no había suficientemente esclarecido (10), Malebranche la encuentra resuelta en San Agustín.

Es preciso notar, desde ahora, que la idea, distinta de la cosa, no lo es menos de la mente. No se reduce a una manera de ser del sujeto que percibe. La idea es el objeto inmediato del pensamiento y no un modo de pensar —*modus cogitandi*—, una modalidad del sujeto pensante. La idea es un *ser*, de carácter ontológico, y no una simple modificación psicológica. Malebranche pone rigurosamente de relieve lo que se llama la «*intencionalidad del pensamiento*». Todo pensamiento es pensamiento *de* algo (11). El conocimiento precisa de un objeto, distinto del mismo conocimiento, y por esto la idea, objeto del conocimiento, es irreductible a una manera de ser del sujeto cognoscente. Dicha idea tiene que ser distinta de la percepción, del modo mental por el cual conocemos. La idea es, en términos escolásticos, *id quod cognoscitur*, y no *id quo cognoscitur*. «Yo distingo muy bien, dice Malebranche, entre nuestras ideas y nuestras percepciones, entre nosotros que percibimos y lo que percibimos» (12).

Pero si la idea es distinta de nosotros, como lo es de las cosas, ¿cómo nos puede servir de intermediario en el conocimiento de las cosas? La respuesta de Malebranche, inspirada en San Agustín, es que la idea está en Dios; y si, en consecuencia del dualismo cartesiano, no hay relación alguna entre nuestro espíritu y las cosas, el espíritu y las cosas están, respectivamente, en relación con Dios. Desde la eternidad hay en Dios ideas de todas las cosas, ya que han sido creadas por él: en efecto, es necesario que las cosas hayan sido concebidas en su entendimiento para ser realizadas por su voluntad (13). Las ideas son, así, «los ejemplares o arquetipos de las creaturas» (14), las razones según las cuales han sido producidas.

El espíritu humano, que es a su vez una creatura, no podría contener, como el entendimiento divino, las ideas de las cosas creadas (15), sino que, estando unido a su Creador, puede percibir en Dios las ideas

(10) *Réponse au livre de M. Arnauld*, XXIV, 11, en *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, t. I, p. 289; *Première Lettre touchant la Dédense de M. Arnauld*, *ibid.*, p. 362: «Je prétends que ce grand philosophe n'a point examiné à fond en quoi consiste la nature des idées.»

(11) Id., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, p. 49, ed. Le Moine: «Penser à rien et ne point penser, apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement et directement, est quelque chose ou existe.»

(12) Id., *Entretiens sur la Métaphysique*, II, 10. Cfr. nuestro estudio: *Le réalisme de Malebranche et la fonction de l'idée*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1946, p. 97 ss., sobre todo pp. 113-115.

(13) Id., *De la Recherche de la Vérité*, III, 2, v, p. 247, t. I, ed. G. Lewis.

(14) Id., *Entretiens sur la Métaphysique*, Préface, p. 6, ed. P. Fontana.

(15) Id., *De la Recherche de la Vérité*, III, 2, v, p. 247, t. I, ed. G. Lewis.

de las cosas creadas. Por este medio conoce las creaturas. «Las ideas que nos representan las creaturas no son más que perfecciones de Dios que responden a estas mismas creaturas y que las representan» (16). Es decir, explicando el doble sentido de la palabra «*representan*»: las ideas son para nosotros representaciones o imágenes de las cosas, porque ellas son en Dios los originales según los cuales son producidas las cosas. Tal es la célebre doctrina de la visión en Dios. Del dualismo cartesiano resulta que «los cuerpos no son visibles en sí mismos» (17). Malebranche, inspirándose en San Agustín, profesa que «en Dios vemos nosotros todas las cosas» (18).

Con todo, Malebranche se guarda de atribuir enteramente a San Agustín la doctrina que él pone sobre la autoridad del hiponense y en quien declara inspirarse. «Yo confieso, dice, que San Agustín no ha dicho nunca que los cuerpos se ven en Dios. ¿Cómo lo iba a decir él, si creía que se veían los objetos en sí mismos o por medio de imágenes corporales, y que los colores que los hacían visibles se hallaban esparcidos por su superficie?» (19). San Agustín no era cartesiano; ignoraba que las cualidades sensibles no son más que modificaciones del alma, y que todo cuanto hay de real en los cuerpos se reduce a la figura y al movimiento, a simples determinaciones de la extensión. No podía saber que la percepción de los cuerpos se reduce a la representación ideal de la extensión, diversificada en mil maneras por las sensaciones, que no son más que sentimientos del alma (20). En una palabra, Agustín no tenía el medio de reducir el conocimiento sensible a la pura contemplación intelectual. Pero el conocimiento intelectual no por eso dejaba de ser, para San Agustín, una contemplación de las ideas, de las esencias inteligibles, distintas del sujeto cognoscente, y contenidas en la Inteligencia divina.

---

(16) *Ibid.*, I, XIV, 2, p. 75, t. I de la ed. G. Lewis.

(17) *Ibid.*, X.e Éclaircissement, p. 74, t. III de la ed. G. Lewis. Esta misma fórmula se encuentra sin cesar en los escritos de Malebranche.

(18) Id., *Entretiens sur la Métaphysique*, Préface, pp. 4, 15, ed. P. Fontana. Cfr. *De la Recherche de la Vérité*, III, 2, vi.

(19) Id., *Entretiens sur la Métaphysique*. Préface, pp. 14-15, ed. P. Fontana. ¿No ha negado San Agustín que se puedan ver los cuerpos en Dios? Tal parece ser la opinión de M. F. Sciacca, en su hermoso libro *S. Agostino*, p. 330, donde cita este texto del *De Genesi ad litt.*, V, 16, 34: *Nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus.* Por impresionante que parezca este texto, quiere decir solamente que nuestro espíritu es incapaz de percibir en Dios directamente, sin el concurso de los sentidos, el número, la magnitud y las cualidades de las cosas creadas; lo cual no excluye que nosotros podamos ver en Dios, *in ipsis rationibus quibus facta sunt*, las esencias o arquetipos de las cosas creadas. Ahora bien, Malebranche no desea más: «Nosotros vemos en Dios, en la extensión inteligible, las ideas o la esencia de los cuerpos creados; pero su *existencia* no se nos revela más que por la sensación.» Cfr. *De la Recherche de la Vérité*, III, 12, VI, p. 253, t. I de la ed. G. Lewis; *Conversations chrétiennes*, III, p. 73.

(20) *Entretiens sur la Métaphysique*, pp. 13-15, ed. P. Fontana.

Así, para defender su teoría del conocimiento, su concepción de la Idea y el principio de la Visión en Dios, Malebranche invoca sin cesar el testimonio de San Agustín. No es difícil, pues, recoger en los escritos del Oratoriano extractos, notablemente escogidos, de varias obras del Padre de la Iglesia (21). Las tesis que de dichos extractos se deducen, comunes a los dos autores, tienen una importancia capital, ya que en ellas se resume lo que hay de esencial en el platonismo.

* * *

Ante todo es preciso señalar en los textos agustinianos citados por Malebranche la afirmación de la realidad de la Idea: los objetos sensibles, las cosas materiales, no son, ellas solas, reales. Lo es también el objeto del entendimiento. Y es preciso convenir en que lo es tanto como los objetos de los sentidos. Y aun diríamos que los objetos del entendimiento son, ellos solos, verdaderamente, ya que son siempre idénticos a ellos mismos. Los objetos móviles de los sentidos, decía Platón, aparecen y desaparecen; jamás permanecen en su propio ser (22). Después de él declara San Agustín: *ea quae intelligit animus, cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea, et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent* (23). «Los objetos que el alma entiende, cuando se aparta del cuerpo, no son ciertamente corporales, y sin embargo *son*, y son aun más que los otros, ya que son siempre idénticos a sí mismos.» Y añade: «¿Hay algo más absurdo que decir que estas cosas son las que vemos con nuestros ojos, mientras que no serían aquellas que discierne nuestra inteligencia? ¿No es demencia dudar de que el testimonio de la inteligencia es incomparablemente superior al de los ojos?» (24).

---

(21) H. Gouhier ha realizado esta colección en el apéndice de su obra, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, pp. 411-420. Parece que Malebranche cita ordinariamente a San Agustín según la *Philosophia christiana* de Ambrosius Victor, colección de textos agustinianos compuesta por el P. André Martin, del Oratorio. Cfr. H. Gouhier, *o. c.*, pp. 281-284, y *La vocation de Malebranche*, pp. 77-79. La mayoría de las citas se encuentran reunidas en la Préface des *Entretiens sur la Métaphysique*.

(22) Platón, *Timeo*, 28 a: γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν

(23) S. Aug., *De immortalitate animae*, 10, 17. La fórmula: *eodem modo semper sese habent* traduce la locución platónica ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει (*Fedón*, 78 *c* y *passim*). La expresión *cum se avertit a corpore* recuerda el tema constante del *Fedón*. Cfr. especialmente 64 *c*-68 *b*, 79 *a-e*, 82 *c*-84 *b*.

(24) S. Aug., *ibid.*: *Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse quae intelligentia cernimus; cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri.* Estas últimas palabras recuerdan el reproche de Platón a los físicos empiristas que, en el estudio del sonido, dan más importancia al oído que a la inteligencia: ὦτα τοῦ νοῦ προστησάμενοι (Rep. VII, 531 *ab*).

Mas para afirmar que los objetos inteligibles *son*, no menos que los objetos visibles, es necesario que éstos hayan sido reconocidos distintos de aquéllos. San Agustín establece esta distinción, invocando el hecho de la memoria intelectual. La memoria no retiene solamente las imágenes sensibles. «Demás de esto, dice San Agustín, contiene la memoria las razones de los números y de las dimensiones y también innumerables leyes, ninguna de las cuales imprimieron los sentidos corporales, porque no son coloradas, ni sonoras, ni fragantes, ni sápidas, ni tangibles. Yo oigo bien cuando de ellas se trata, los sonidos de las palabras que las designan; pero una cosa son los sonidos y otra las cosas. Las palabras tienen un sonido diferente, según sean griegas o latinas; pero las nociones no son griegas ni latinas, ni son patrimonio exclusivo de una lengua determinada. Yo he visto líneas de oficiales primos, muy finísimas, como hilos de arañas; mas aquellas líneas son otras y no imágenes de las líneas que me transmitió mi ojo de carne. Conócelas aquel que las reconoce en sí mismo, sin pensar en ninguna realidad corpórea. También sentí los números que contamos por los sentidos corporales; pero los números con que contamos son otros, no son imágenes de los primeros, y por esto tienen mayor existencia» (25).

La distinción de lo inteligible y de lo sensible queda establecida en este pasaje por el ejemplo de los objetos matemáticos, números y figuras, radicalmente distintas de las imágenes sensibles, dado que se definen por medio de relaciones o de referencias. Están constituídas esencialmente por relaciones o referencias de magnitud; ahora bien, la relación no puede en manera alguna ser *dada* en la impresión sensible, dicha relación no puede sino ser *pensada*. La relación de igualdad, según se indica en el *Fedón*, es irreductible a las cosas iguales; es concebida *a priori* (26).

De la misma manera, las unidades comprendidas en una colección, el número constituído por dichas colecciones, son datos empíricos, de los que hay que distinguir el número puro, aritmético, que no reside en las cosas, que no es una colección, un número de cosas, sino un instrumento

(25) S. Aug., *Confes.*, X, 12, 19: *Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt, aut sonant, aut olent, aut gustatae, aut contrectatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur; sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter latine sonant; istae vero nec graecae nec latinae sunt, nec aliud eloquiorum genus. Vidi lineas fabrorum, vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt; non sunt imagines earum quas mihi nuntiavit oculus carnis; novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas.* La expresión *corporis sensus*, empleada dos veces en este pasaje, es la traducción de: τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων (*Fedón*, 65 *b* y *passim*).

(26) Plat., *Fedón*, 74 *a-c*. Cfr. nuestro artículo, *El Idealismo platónico, Rev. de Filosofía* (Inst. Luis Vives), 1954, p. 486.

de numeración, un número de veces. Sin duda el dato sensible nos invita a elevarnos a la noción inteligible, la multiplicidad concreta a elaborar el número, o sea, a contar; mejor aún, sin ella no tendríamos nosotros ocasión alguna para formarla (27); pero el dato sensible no nos ofrece el modelo de la noción inteligible. El círculo ideal, inteligible, definido por la geometría no es la imagen de los círculos percibidos por la vista. Está más allá de toda imagen, es perfectamente regular e inmaterial, ya que es la relación de la equidistancia del centro a todos los puntos de la circunferencia. Y sin este concepto *a priori*, puramente inteligible, nosotros no podríamos decidir si una figura visible merece ser llamada círculo. Las figuras sensibles, por su irregularidad, su imprecisión, sus aspectos variables nos *obligan*, por así decirlo, a formar el concepto inteligible. Pero este concepto no está formado según las figuras sensibles. Son éstas, por el contrario, las que se determinan en su verdad según aquel concepto. La relación inteligible no ha sido sacada de lo sensible, es *a priori;* pero se precisa para la determinación objetiva de lo sensible. Esto no es una visión propia del idealismo kantiano; tiene su origen en el platonismo (28). San Agustín afirma explícitamente: «Juzgamos, pues, de lo corpóreo según la razón de las dimensiones y figuras, que nuestra mente reconoce como inmutable» (29).

Estas relaciones inteligibles que sirven a la determinación de las impresiones sensibles se oponen no solamente por su origen sino también por ciertos caracteres con que se marca su incontestable realidad. En primer lugar, siempre permanecen idénticas a sí mismas. Dos individuos de igual talla, pueden hacerse desiguales (30); pero este cambio no es sensible sino en cuanto que la relación de igualdad es inmutable en sí misma. Esta inmutabilidad se acusa en las nociones complejas constituídas por medio de tales relaciones, en las esencias matemáticas, números y figuras, que aparecen por eso no como construcciones de nuestro espíritu, sino como objetos independientes de dicho espíritu, ya que tienen, como dice Descartes, «sus verdaderas e inmutables naturalezas» (31).

(27) *Fedón*, 75 *a*. Cfr. el mismo art., p. 487.
(28) Cfr. el mismo art., pp. 488-489.
(29) S. Aug., *De Trin.*, XII, 2, 2. San Agustín, antes que Kant, distingue en este pasaje las razones *a priori* (*rationes incorporales et sempiternas*) y la materia empírica del conocimiento, y afirma su cooperación necesaria para la constitución de una ciencia de objetos físicos: *Quae —rationes— nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum* (es decir, nuestras impresiones sensibles), *non secundum eas —rationes— possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabilem manere mens novit.*
(30) Plat., *Teet.*, 155 *b*.
(31) Descartes, *Meditationes*, V, A. T., vii, 64, 11.

Tienen propiedades que no depende de nosotros el concedérselas o negárselas, sino que se imponen necesariamente a nuestro pensamiento y que expresan proposiciones de una certeza definitiva, o enunciados de relaciones necesarias, de verdades eternas.

En virtud de estos caracteres de necesidad, de inmutabilidad, las esencias inteligibles aparecen como objetos distintos del sujeto que piensa, como realidades que se imponen con una autoridad superior a la de las impresiones sensibles. Esta perpetua identidad consigo misma, que para Platón caracteriza el ser en oposición al devenir, es también para San Agustín el sello de la realidad de lo inteligible. «Y no fueron, cual si dejaran de ser, ni han de ser cual si ahora no fuesen, pues siempre tuvieron y tendrán idéntico ser. Permanecen, pero no fijas en lugares espaciales, como los cuerpos, pero en su naturaleza incorpórea las esencias inteligibles se presentan a la mirada del alma como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio... Pero a muy pocos es dado llegar hasta ellas con la mirada de la inteligencia, y cuando se llega, en cuanto es posible, no es dable fije en ellas la mirada el espectador, sino que su vista se siente como rechazada, *et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio*» (32).

Esta fórmula, tan admirada por Malebranche (33), opone a la Idea eterna nuestra percepción temporal. La idea es distinta de la cosa, y sin embargo se opone a nuestro espíritu como una cosa. Los objetos inteligibles, las esencias matemáticas, se descubren a nuestro pensamiento. No les damos nosotros el ser: la verdad preexiste a su descubrimiento. «No es lo mismo, dice San Agustín, descubrir que hacer o engendrar. Si así fuera, nuestra alma engendraría seres eternos. ¿Qué hay, pues, tan eterno como la razón del círculo?» (34). Así ha sido señalado frecuentemente por los matemáticos (35): y en esto descansa la interpretación corriente del platonismo, entendido como un realismo del inteligible.

* * *

(32) S. AUG., *De Trin.*, XII, 14, 23: *Non enim sic fuerunt ut esse desinerent, aut sic futura sunt, quasi nunc non sint, sed idipsum semper habuerunt, semper habitura sunt. Manent autem non tanquam in spatiis locorum fixa, veluti corpora; sed in natura incorporali, sic intellibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus... Ad quas mentis acies pervenire paucorum est; et cum pervenitur... fit rei non transitoriae transitoria cogitatio*. La primera fase de este texto reproduce la aserción platónica (*Timeo*, 37 c), según la cual los términos *fué* y *será* no pueden convenir al inteligible eterno, del cual sólo se debe decir: *es*.

(33) La cita en la *Préface* de *Entretiens sur la Métaphysique*, p. 12, ed. Fontana, y en su *Réponse à la 3.e lettre de M. Arnauld*, Colección citada más arriba (nota 10), t. IV, p. 36, donde la traduce así: «On a una perception passagère de ce qui est *immuable* ou ne passe point.»

(34) S. AUG., *De immortalitate animae*, 4, 6.

(35) «Les Cantoriens, escribe H. POINCARÉ, *Dernières Pensées*, p. 160, sont réalistes, même en ce qui concerne les entités mathematiques; ces entités leur

Hay además otra característica del objeto inteligible que indica su independencia ante el sujeto cognoscente: es que dichos objetos pueden ser percibidos simultáneamente por diversos sujetos, y que son idénticos para todos los que los perciben. En esto consiste lo que se llama su objetividad. Sobre este carácter se funda la creencia común en la existencia independiente, en la realidad de los cuerpos. «El objeto que podemos percibir en común por el sentido de la vista o del oído, por ejemplo los colores y los sonidos, que tú y yo vemos juntamente, que tú y yo oímos al mismo tiempo, estos objetos no pertenecen a la naturaleza de nuestros ojos, de nuestros oídos (a la sensibilidad propia de cada uno de nosotros), sino que son objetos comunes presentados a nuestros sentidos. De la misma manera, concluye San Agustín, cuanto tú y yo percibimos, cada uno con su propia mente, no se podría decir que pertenece a la naturaleza de nuestro espíritu, del tuyo o del mío. Lo que juntamente ven los ojos de dos personas no se puede decir que sea de los ojos del uno o del otro, sino que hay que admitir una tercera cosa, en la que se encuentran las miradas» (36).

La objetividad de la idea, de la esencia inteligible, no es pues menos real que la de los objetos sensibles, de los cuerpos. Se podría afirmar, tal vez, que de la objetividad de la idea depende la de los cuerpos, si es verdad, como lo hemos señalado, que las impresiones sensibles no pueden ser determinadas como objetos más que por medio de las relaciones inteligibles. Así, las verdades que descubre el pensamiento matemático, aunque sean independientes de los datos sensibles, aunque no sean sacadas de las impresiones recibidas del exterior, sino que el espíritu las descubre en sí mismo, no son menos independientes del sujeto que las conoce. «Si ambos vemos que es verdadero lo que dices y que es verdadero lo que digo ¿en dónde, dime, lo vemos? No, ciertamente, yo en ti ni tú en mí, sino que ambos a dos lo vemos en la misma inmutable Verdad, que está por encima de nuestras inteligencias» (37). «En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inconmutable, que contiene en sí todas las proposiciones que son inconmutablemente ver-

---

paraissent avoir une existence indépendente; le géomètre ne les crée pas, il les découvre... Cfr. Goblot, *Traité de Logique*, p. 25, n. 1, y nuestro art. ya citado de la *Rev. de Filosofía*, p. 490.

(36) S. Aug., *De lib. arbitrio*, II, 12, 33: *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam, vel meam vel cuiusque hominis: sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter. Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus praesto est, ad illius eorum propie naturam pertinere quis dixerit?*

(37) *Confes.*, XII, 25, 35: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Non ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.*

daderas, de la cual no podrás decir que es tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que están contemplando las verdades inconmutables. Ahora bien, lo que se ofrece en común a todos los racionales e inteligentes, ¿quién dirá que pertenece, como cosa propia, a la naturaleza de alguno de ellos?» (38).

Los objetos de la inteligencia, las ideas y sus relaciones, las verdades eternas y necesarias, son, pues, al mismo tiempo, universales, comunes a todos los espíritus que las conocen, y consiguientemente, independientes del sujeto cognoscente. Y con todo, no le son exteriores, como los objetos sensibles, a que son comparables por su carácter de objetividad. La objetividad de éstos está, además, condicionada por aquéllos. La objetividad de los cuerpos resulta de la proyección en la exterioridad sensible de las relaciones inteligibles. La objetividad tiene su principio en la interioridad. La idea, ciertamente, es distinta de los sujetos que la conocen. Se ofrece igualmente a todos los que son capaces de comprenderla. Y así como no es absorbida por el que la percibe, así no falla si la comprende mal el sujeto cognoscente (39). Y sin embargo es en la interioridad como se descubre a cada uno: *secretum et publicum lumen.* Esta interioridad de la Idea se traducía para Pla-

---

(38) *De lib. arbitrio,* II, 12, 33.

(39) *Ibid.*, II, 8, 20: *Ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere; et alius id facilius, et alius difficilius possit, alius omnino non possit, cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebeat valentibus eam capere. Nec cum eam quisque percipit, in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur; nec cum in ea quisquam fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit, tanto amplius quanto minus eam videt.* Malebranche dirá: «Ce qui manque à la connaissance que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvements n'est point un défaut de l'idée qui *les* représente, mais de notre esprit qui le considère» (*De la Recherche de la Vérité,* III, 2, VII, 3, p. 257, t. I de la ed. G. Lewis. Al escribir *les* en vez de *la,* no alteramos el sentido de la frase; la hacemos más correcta, más clara y menos equívoca). Por el contrario, parece que se aparta de San Agustín cuando hace de la Idea o de la «sustancia inteligible de la Razón» el alimento de los espíritus, *Méditations chrétiennes,* IV, 6, 15; XVII, 3-7. Pero añade y precisa: «tous s'en nourrisent, sans rien diminuer de son abondance», *Traité de Morale,* II, III, 6. Y más claramente todavía, el Verbo de las *Méditations chrétiennes* declara: «Je ne suis pas comme le pain qui entretient la vie du corps; on ne me divise pas en parties pour me distribuer aux hommes. Je nourris et j'engraisse par moimême les esprits, mais ils ne me changent point en leur substance», *Méditations chrétiennes,* II, 13. Esta expresión de Malebranche es una alusión a la aserción de San Agustín: *nec in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur.* «Al nutrirse de la sustancia del Verbo, los espíritus se vuelven semejantes a él»; es lo que figura, dice, el Verbo de las *Méditations chrétiennes,* XVII, 7, entre «muchas otras comunicaciones de ser», el misterio de la Eucaristía. San Agustín —*Confes.*, VII, 10, 16—, sin hablar de la Eucaristía, cita a este propósito el *Salmo* 38, 12: *nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.* Cfr. L. Bridet, *La théorie de la connaissance chez Malebranche,* p. 92, n. 4.

tón en el mito de la reminiscencia, y se expresa en la concepción cartesiana de la idea innata. El espíritu que descubre la relación inteligible, recobra, según Platón, una ciencia que es su propiedad *οἰκείαν ἐπιστήμην* (40). Nuestras ideas «se sacan, según la expresión de Descartes, del tesoro de nuestro espíritu» (41). Ya las verdades matemáticas son «tan evidentes y tan conformes con mi naturaleza que, cuando yo comienzo a descubrirlas, parece que no aprendo nada nuevo; sino más bien parece que voy recordando lo que sabía ya de antemano; es decir, descubro cosas que ya estaban en mi espíritu, aunque todavía no había yo pensado en ellas» (42).

San Agustín aceptó el inneísmo expresado en la teoría platónica de la reminiscencia (43), pero después renunció a ella. De la misma manera Malebranche rechaza la teoría que hace del alma «el lugar de las ideas», la opinión de aquellos que «pretenden que el alma sea como un mundo inteligible que comprende en sí todo lo que comprende el mundo material y sensible, y aun infinitamente mucho más» (44). Conceder al alma el poder de sacar de sí misma las ideas de todas las cosas es una doctrina llena de orgullo: es atribuir a la creatura las prerrogativas del Creador. Si más modestamente se supone que la idea es «una entidad creada con el alma» (45), y que nuestra alma posee «una tienda de todas las ideas que le son necesarias para ver los objetos» (46) —esto que está muy cerca de la doctrina cartesiana de las ideas innatas—, no se logra con todo explicar, sin la intervención de Dios, el funcionamiento del conocer.

Todas estas doctrinas son variedades del idealismo y tienen el mérito de poner de manifiesto que la idea es irreductible a las impresiones sensibles, que dicha idea no nos viene del exterior. Sino que insistiendo en la interioridad de la idea, consiguen dejar perfilar su objetividad, su universalidad, su independencia frente al sujeto cognoscente.

Ni exterior como las cosas, ni por el contrario absolutamente inmanente, descubierta en la interioridad, pero imponiéndose a nuestro pen-

(40) PLAT., *Fedón*, 75 *e*.
(41) DESCARTES, *Meditationes*, V; A. T., VII, 67, 22-23.
(42) *Ibid.*, pp. 63, 25-64, 5.
(43) S. AUG., *De immortalitate animae*, 4, 6: *Cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus, ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus...* La fórmula «*vel ab alio bene interrogati*» es una alusión evidente a la interrogación del esclavo en el *Menón*, de donde Platón saca su primer argumento en favor de la reminiscencia. Cfr. más abajo, notas 50 y 52.
(44) MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérite*, III. 2. v, p. 246. ed. G. Lewis.
(45) ID., *Réponse au livre des vraies et des fausses idees*, XII, 7, en la colec. citada arriba (nota 10), t. I, p. 149.
(46) ID., *De la Recherche de la Vérité*, III, 2, IV, p. 245, t. I, de la misma edición.

mente tan ciega, pregunta Malebranche traduciendo a San Agustín, que no vea que todas estas figuras, que se enseñan en la Geometría, tienen su asiento en la verdad inmutable?» (57). En otra parte cita el *De Trinitate*, donde se afirma: «En Dios vemos la forma inmutable de la justicia según la cual creemos que el hombre debe vivir» (58).

Lo que caracteriza el platonismo de San Agustín es que para él el mundo inteligible, en que están comprendidas las esencias inmutables y los valores imprescindibles, no puede estar sino en Dios (59). En apoyo de esta concepción, invoca el testimonio de la Escritura donde se dice que «el Espíritu de sabiduría es multiforme (60), ya que encierra muchas y diversas formas; pero esas formas que encierra, las tiene y las es todas a la vez en su unidad. Y es que, prosigue San Agustín, no existen muchas sino una sola sabiduría, en la que están los tesoros inmensos e infinitos de las cosas inteligibles, en las que están todas las razones invisibles e inmutables de las cosas, y aun visibles y mutables, que han sido creadas por él» (61).

Las ideas, en efecto, no son tan sólo las relaciones inteligibles que nos permiten determinar los objetos, representarnos objetivamente las cosas; son también las razones según las cuales han sido creadas las cosas. Dios no ha creado el mundo al azar y a la ventura; ha producido un Universo ordenado. Ha debido, pues, concebir un orden para el mundo, percibir en su entendimiento las razones de las cosas antes de realizarlas por su voluntad (62). Por esto las ideas son definidas por San

---

(57) S. AUG., *Soliloq.*, II, 18, 32: *Quis enim mente tam caecus est, qui non videat istas (scilicet, figuras) quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate?* MALEBRANCHE, *Réponse à la 3.e Lettre de M. Arnauld,* Colec. citada (en la nota 10), t. IV, p. 35. La expresión «l'esprit si bouché» utilizada por Malebranche en su traducción tiene un carácter injurioso; hay que aplicarla a Arnauld que había sido el primero en emplearla (cfr. *ibid.*, p. 6).

(58) *De Trinit.*, VIII, 9, 13: *In Deo conspicimus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus.* Citado por Malebranche en la *Préface* de *Entretiens sur la Métaphysique*, p. 12, ed. P. Fontana, con otro pasaje del *De Trin.*, XIV, 15, 21, que desarrolla la misma idea.

(59) S. AUG., *De civitate Dei*, VIII, 4, Dios es concebido por los Platónicos tal que *in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi.*

(60) *Lib. Sap.*, 7, 22.

(61) S. AUG., *De civitate Dei*, XI, 10.

(62) S. AUG., *De divers. quaestionibus*, 46, 2: *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus... Singula igitur propriis sunt creata rationibus.* Cfr. *De civitate Dei*, XI, 10 (cont. del texto citado arriba): *Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet artifice recte dici postest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.* La primera parte de esta conclusión: «*mundus nobis notus esse non posset, nisi esset*», no es admitida por Malebranche para el cual es suficiente, a fin de que veamos los cuerpos, que Dios nos muestra las ideas de ellos; sabido es también que para Malebranche no hay demostración exacta de la existencia de los cuer-

Agustín como «formas o arquetipos, en cierto modo, o razones de las cosas, razones fijas e inmutables, que no han sido formadas, y en consecuencia son inmutables y siempre idénticas a sí mismas, y están contenidas en la Inteligencia divina» (63).

Según Platón mismo, si bien el Universo no fué, a sus ojos, producido por una creación *ex nihilo*, las ideas no dejaban de ser arquetipos o paradigmas, según las cuales fueron formadas las cosas sensibles (64). La originalidad de San Agustín (si es que esto es originalidad) es haber afirmado que estas razones eternas de las cosas no pueden asentarse sino en el espíritu del Creador: «*Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris?*» (65). De este modo, al hacer al entendimiento divino la sede de las ideas, pudo el platonismo ser asimilado por el pensamiento cristiano. Ahora bien, ¿esta interpretación del platonismo es conforme a una expresión auténtica? Esto ha sido impugnado a menudo. Y ello por dos razones opuestas: tanto por escrúpulos de historicidad que han querido descartar del platonismo auténtico toda concepción sospechosa de haber sufrido alguna influencia cristiana (66), como por un celo inverso se ha negado a Platón cuanto haya podido parecer una anticipación de las verdades reservadas al Cristianismo (67).

Sin duda, la doctrina profesada por San Agustín se aparta de la letra del *Timeo*, donde vemos al Demiurgo, autor del Universo, ordenar una materia que él no ha podido producir, contemplando fuera de sí el modelo inteligible (68). San Agustín rechaza expresamente esta manera de representar la operación divina: «No miraba, dice el Santo hablando del Creador, cosa alguna puesta fuera de sí mismo para crear sobre ese modelo lo que él se propuso crear: esto sería sacrílego» (69). Pero toda la cuestión está en saber si esta descripción del *Timeo* debe ser tomada a la letra.

Malebranche, por su parte, lo duda. Escribe, en efecto, comentando

---

pos. Esta existencia nos es garantizada sólo por la fe. Cfr. *De la Recherche de la Vérité*, VI.e Éclaircissement; *Entretiens sur la Métaphysique*, I, 5, VI, 3-8.

(63) S. Aug., *De divers. quaestionibus*, 46, 2: *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc, aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in Divina intelligentia continentur.*

(64) Plat., *Tim.*, 48 *e*: ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.

(65) *De divers. quaestionibus*, 46, 2 (cont. del texto citado en la nota 62).

(66) Cfr. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2.ª ed., pp. 96-98.

(67) Cfr. L. Stefanini, *Platone*, t. II, p. 457: «Quello che Platone aveva preparato e non mai compiuto, si compie nella filosofia dei Padri, cioè il sinolo di Dio e degli esemplari eterni.

(68) Plat., *Timeo*, 28 a-29 a, 30 a.

(69) *De divers. quaestionibus*, 46, 2 (cont. del texto citado en las notas 62 y 65): *Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est.*

la afirmación agustiniana de que las ideas están en el entendimiento divino: «Y si Platón no había creído que las ideas estaban separadas de la esencia divina, como se le achaca, San Agustín en esto sería platónico» (70). Ahora bien, la acusación parece, en efecto, mal fundada. Cuando Platón nos muestra el Demiurgo contemplando fuera de sí el modelo inteligible con el fin de realizar una imagen de éste en la materia, podemos pensar que aquí no hay sino una «antropología», una manera muy humana de señalar la distinción, en Dios, del entendimiento que concibe y de la voluntad que realiza. Nada en los escritos platónicos se opone a que la idea sea considerada como una determinación inmanente al entendimiento divino. Muchos pasajes, por el contrario, invitan a esta interpretación (71), que ha sido profesada, antes de San Agustín, por platónicos ortodoxos (72). Además tiene el mérito de evitar las dificultades del realismo de lo inteligible, de la idea «separada», inaccesible al conocimiento. La Idea, localizada en el entendimiento divino, encuentra la garantía de su objetividad y la salvaguardia de su transcendencia; con todo, se descubre al sujeto cognoscente en la interioridad, en virtud de la unión de nuestro espíritu con el Creador.

En la afirmación de esta unión, más bien que en la localización de las ideas en Dios, está la originalidad verdadera de San Agustín. «Dios, nos dice, está más próximo a nosotros que las creaturas. La mayor parte de éstas están alejadas de nuestra mente, puesto que son de una naturaleza desemejante. En Dios, por el contrario, según la expresión del Apóstol, vivimos, nos movemos y somos» (73). Y de él solo nos viene nuestra luz; porque ni los cuerpos, explica Malebranche, nos pueden iluminar, y nosotros no somos más que tinieblas por nosotros mismos (74). «*Dic quia tu tibi lumen non es*», proclama San Agustín. Debo reconocer que no soy mi propia luz: «*Meae enim nihil nisi tenebrae*» (75).

Esta doctrina agustiniana de la iluminación divina es la introducción en la herencia platónica de la revelación del Evangelio de San Juan. «Cristo nos ha hecho comprender, dice San Agustín, que el alma humana y el espíritu racional no reciben la vida, la felicidad y la luz sino de

---

(70) MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique*, Préface, p. 6 (Ed. P. Fontana).

(71) PLAT., *Rep.*, X, 597 *c-d; Soph.*, 248 *e*-249 *a; Leg.*, IV, 716 *c*. Cfr. nuestro estudio: *Platon et l'idéalisme chrétien*, en *Rev. des Etudes anciennes*, 1947, páginas 67-68.

(72) ALBINUS, *Epitome*, IX, 1; ATTICUS, ap. EUSEB., *Praeparatio evangelica*, XV, 13, 5. Esta interpretación reproduce Séneca, *Litt. ad Luc.*, LXV, 7: *Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet... plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat.*

(73) S. AUG., *De Genesi ad litt.*, V, 16, 34.

(74) MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, II, 1-4.

(75) S. AUG., *serm.*, 67, 8.

la sustancia misma de Dios» (76). «Dios nos ilumina interiormente, responderá Malebranche, y sin la ayuda de creatura alguna» (77). Aquí se funda la teoría de la Visión en Dios. Y si las condiciones solas de tal teoría se encuentran realizadas en el platonismo, si ella efectivamente no está constituída más que con la noción agustiniana de la iluminación, por la unión directa de nuestro espíritu con Dios, dicha teoría aparece como el desarrollo normal del platonismo, la solución de las dificultades tradicionales que resultan de la «separación» de la Idea.

* * *

Pero el platonismo choca en nuestros días con otras dificultades. Decir que la idea eterna, necesaria, objetiva, transcendente a los sujetos múltiples y finitos, nos es con todo accesible en razón de la unión de nuestro espíritu con Dios, es admitir que hay en el entendimiento divino esencias fijas, «verdaderas e inmutables naturalezas», y que el conocimiento se reduce a una visión, a una inscripción de una verdad ya hecha. La teoría de la Visión en Dios franquea la falla entre el sujeto cognoscente y la idea «separada». Pero deja intacto el realismo del inteligible. Entendida a la letra, excluye del conocimiento toda actividad constructiva. Sin duda el progreso de nuestro conocimiento está condicionado, según Malebranche, por el esfuerzo de nuestra atención; si bien este esfuerzo no produce por sí mismo la luz (78). La atención del espíritu es solamente la «oración natural por la cual obtenemos que la Razón nos ilumine» (79). El conocimiento consiste en ser impresionados, iluminados por la Idea (80); la verdad no es construída; la verdad es vista en la substancia inteligible del Verbo. A falta de esta visión, no hay juicio verdadero, «porque la verdad sola o las relaciones reales se *ven*, y no se debe *juzgar* sino de lo que se ve. Cuando se *juzga* antes de

---

(76) S. Aug., *In Ioannis Evang.*, tract. 23, 5.

(77) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, Préface, p. 12 (Ed. P. Fontana). *Humanis mentibus nulla natura interposita praesidet*, había dicho San Agustín, *De musica*, VI, 1. citado en la nota por Malebranche.

(78) Malebranche, *Méditations chrétiennes*, I, 2-5.

(79) Id., *Traité de Morale*, I, 5, 4; *De la Recherche de la Vérité*, Conclusion des trois dernières livres, p. 296, t. II de la ed. G. Lewis; 2.e Éclaircissement, p. 17, t. III; *Conversations chrétiennes*, I, p. 3, ed. Bridet; *Traité de la Nature et de la Grâce*, II, 2, 37; *Méditations chrétiennes*, III, 10; *Entretiens sur la Métaphysique*, XII, 10.

(80) *De la Recherche de la Vérité*, II.e Éclaircissement, p. 17, t. III: «Car l'entendement n'agit point, il ne fait que recevoir la lumière ou les idées des objets.» Cfr. *Entretiens sur la Métaphysique*, II, 9, donde la percepción se considera como una «impression d'idée», y donde se dice que el espíritu es «touché..., pénetré..., modifié» por la idea. Ver los textos reunidos por Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, pp. 103-106.

ver, o de más cosas de las que se ven, entonces se equivoca, o al menos se juzga mal, aunque suceda por casualidad que no se equivoca» (81).

A este realismo del inteligibe, a esta pasividad de la iluminación, se oponen en el pensamiento moderno las concepciones criticistas, según las cuales la verdad no se realiza más que en el juicio, y jamás bajo una forma perfecta y definitiva. No hay en nuestro conocimiento proposiciones irrevocablemente adquiridas, enunciados que no puedan ser revisados. El conocimiento, lejos de ser una visión de esencias inmutables, es una construcción nunca acabada; sus resultados son perpetuamente sometidos a juicio, en el curso de una investigación siempre creciente.

La historia de la ciencia testifica en favor de tal concepción. No solamente las teorías mejor establecidas deben ceder algún día ante observaciones más atentas o más precisas, sino que los principios mismos que presiden la constitución de la ciencia no escapan a tales crisis. No se podrían tener por absolutos ni aun los que constituyen la base misma de la geometría. La crisis abierta por la invención de las geometrías no euclidianas nos ha revelado que no hay proposiciones necesarias en sí mismas, es decir, enunciados que se imponen tal como son, independientemente de las condiciones en que se expresan. Así desaparecería el privilegio reconocido tradicionalmente a los teoremas matemáticos, el prestigio de las «verdades eternas» sobre las cuales se funda el realismo de lo inteligible (82).

Pero el realismo de lo inteligible no agota la significación del platonismo. Este realismo no es, según Platón mismo, más que una metáfora en que se traduce la transcendencia de lo verdadero (83). Y la crisis de las «verdades eternas», lejos de amenazar esta transcendencia, nos ayuda al contrario a adquirir una conciencia más exacta de ella. Se debe convenir con el criticismo en que la verdad no se efectúa sino en el juicio. La ciencia no consiste en reflejar una verdad ya hecha. La verdad conocida no preexiste, tal cual es, a su expresión. Pero el criticismo, al señalar que ningún conocimiento es definitivo, que ningún enunciado contiene la ciencia perfecta, atestigua por lo mismo que lo verdadero es siempre transcendente a toda expresión en que se encierra.

Ahora bien, en esto consiste precisamente la afirmación esencial del platonismo: porque toda especulación es a falta de lo que intenta, porque todo objeto igual es inadecuado a la igualdad absoluta y perfecta, por

(81) *Traité de Morale*, I, 1. 8. Cfr. *Méditations chrétiennes*, IV, 5: «Car il n'y a que le réel qui soit visible, que la vérité qui soit intelligible: le faux ne le fut jamais; il peut être cru, mais prends-y garde, un rapport qui n'est point ne peut être vu.»

(82) Tales puntos de vista son desarrollados, principalmente, en los escritos de F. GONSETH.

(83) Cfr. nuestro libro, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, pp. 19-22, y nuestro art. ya citado de la *Rev. de Filosofía*, pp. 491-492.

esto admitimos la realidad de la idea, es decir, la transcendencia de lo verdadero (84). No vamos a exigir, pues, que la idea tenga su reflejo en el conocimiento, que los objetos de nuestro entendimiento sean esencias inmutables, que los teoremas de nuestra ciencia sean verdades eternas, realizadas en el entendimiento divino. El realismo del inteligible, supuesto por la Visión en Dios, no puede ser más que una metáfora. «No se debe *juzgar*, dice Malebranche, más de lo que se *ve*.» Esto no quiere decir, con todo, que la verdad se realice fuera del juicio; indica que el juicio se regula sobre una exigencia transcendente. Lo que percibimos en Dios cuando juzgamos, no son, propiamente hablando, las relaciones que enunciamos en un juicio, las verdades siempre provisorias que forman el contenido de nuestro juicio, sino solamente la razón donde se funda lo que hay de verdadero en tal juicio (85).

Que la Visión en Dios y el realismo de lo inteligible no sea más que una metáfora lo atestigua el uso, de San Agustín y de Malebranche mismo, de otra metáfora que corrige a la primera: es la del Maestro interior. Hemos reconocido que la verdad no se nos revela sino en la interioridad: aprender es recordar o, más exactamente, descubrir en sí mismo. Pero ¿en qué consiste entonces lo que se llama enseñar? ¿Cuál es el papel del maestro que nos instruye en la ciencia? A estas cuestiones San Agustín responde en el *De Magistro*. Por la enseñanza, según había mostrado Platón (86), la verdad no es introducida del exterior a nuestras almas; las palabras del maestro no son el vehículo de la verdad, ellas no tienen sentido sino para el que percibe no solamente el sonido sino que entiende también la lengua en que se pronuncian, y que no se contenta con escucharlas distraídamente sino que se esfuerza en seguirlas. O en otras palabras: para aquel cuyo pensamiento se esfuerza en reconstruir los juicios del que habla, para aquél que se aplica a formar en sí mismo juicios correspondientes a los de aquél, es decir los que se expresarían con sus palabras (87). Hecho esto, o sea, comprendidas las palabras del maestro, le queda todavía al discípulo preguntar si los juicios así formulados son verdaderos o falsos. A esta pregunta no sabría responder más que sintiendo en sí mismo la verdad interior, en cuanto sea capaz. Solamente entonces aprende (88).

(84) PLAT., *Fedón*, 74 *d*-75 *b*.

(85) Tal es la conclusión que se saca de un diálogo escrito por Leibnitz (GERHARDT, *Phil.*, VII, 190-193), donde confronta dos concepciones de la verdad, la una según la cual está desde toda la eternidad en las cosas, y la otra según la cual no se encuentra sino en el juicio.

(86) PLAT., *Rep.*, VII, 518 bc; cfr. *Banq.*, 175 d.

(87) S. AUG., *De Magistro*, 11, 36; 12, 40.

(88) S. AUG., *Ibid.*, 14, 45: *At istas omnes disciplinas... cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt.*

Es claro por esto que la verdad, propiamente hablando, no se enseña. El papel de nuestros maestros se reduce a orientar por medio de preguntas y sugestiones nuestra búsqueda de la verdad, ayudarnos en su descubrimiento. Son solamente nuestros «moniteurs», dirá Malebranche. No tenemos, a decir verdad, más que un solo «maestro», un solo «doctor» (89), la soberana Razón que se nos hace escuchar en el silencio interior que no turban ni las llamadas de los sentidos ni los tumultos de las pasiones (90). «Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre interior, esto es, la inconmutable verdad de Dios y su eterna sabiduría» (91). Y así como la doctrina de la iluminación está tomada del evangelio de San Juan, así la función de Cristo, maestro interior, único doctor, está atestiguada por estas palabras de San Mateo: *Unus est Magister vester, Christus* (92).

La Verdad interior que es consultada es idéntica a la razón que nos ilumina: es el Verbo o la Sabiduría de Dios mismo. Mas esta nueva expresión de la transcendencia de lo verdadero tiene el mérito de liberarse del realismo de lo inteligible, incluído en la teoría de la Visión en Dios. Es de lamentar que Malebranche no lo haya suficientemente señalado. No contradice ciertamente la realidad de la iluminación (93), pero precisa las condiciones en que se efectúa. No es suficiente, en efecto, decir que nosotros debemos merecer con nuestra atención que la ra-

---

(89) MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique*, III, 9: «L'homme n'instruit pas l'homme...; je ne suis point votre maître ou votre docteur...; je ne suis qu'un moniteur...»

(90) MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, Avertissement, Prière; *Entretiens sur la Métaphysique*, I Exordio, IV, 3-4; V, 8-9, et passim.

(91) S. AUG., *De Magistro*, 11, 38: *De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus* (*Ephes.*, 3, 16-17), *id est incommutabilis Dei veritas* (*virtus*) *atque sempiterna sapientia*. Se encuentra en esta frase la oposición «*admoniti... docet*», tomada luego por Malebranche. Cfr. n. 89.

(92) *Ibid.*, 14, 46: *Ut iam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit.*

(93) La iluminación, en efecto, no es para San Agustín una simple metáfora; cfr. *De Genesi ad litt.*, *IV*, 28, 45: *Neque enim et Christus sic dicitur lux* (*Ioan.*, VIII, 12), *quomodo dicitur lapis* (*Act. Apost.*, IV, 11), *sed illud proprie, hoc figurate.* Esto quiere decir que la luz inteligible no es una imagen de la luz visible; lo inverso sería más exacto: la visión de los sentidos es oscura y confusa sin la luz de la inteligencia. No queda sino que la iluminación divina es de otra naturaleza que la luz visible: en este sentido consideramos la visión en Dios como una metáfora.

zón nos ilumine. Es preciso explicar con qué procedimientos se ejerce efectivamente la atención. Ahora bien estos procedimientos son otras tantas interrogaciones. Lo que vemos en la luz inteligible, lo que descubrimos en la razón soberana, no son esencias inmutables ni verdades ya hechas que leeríamos «en libro abierto». La verdad no se revela más que a los que ruegan con atención y perseverancia; es decir, la razón no responde sino a los que preguntan, como deben (94).

Ahora bien, si las respuestas son de la Verdad, las preguntas son siempre nuestras. He aquí por qué no se podría tener, con todo rigor, proposiciones necesarias e inmutables, enunciados que se impusieran tal como son, con una necesidad absoluta. Toda proposición verdadera comienza por ser una hipótesis, un enunciado del cual se pregunta si es verdadero o falso, una cuestión que se presenta al maestro interior cuya respuesta será un *sí* o un *no*, un *no* o una ausencia de *no*, con más frecuencia que un *sí* formal (95).

Pero si la respuesta expresa el veredicto de la Razón soberana, la cuestión no puede ser formulada más que en el lenguaje humano. No entendamos simplemente que ella se enuncie en cualquiera de las lenguas humanas; en efecto, aunque utilizáramos una lengua universal, independiente de la diversidad de los idiomas, una ideografía común análoga a la de la aritmética, una «característica universal» como la de que nos habla Leibnitz, no es menos cierto que una cuestión no se puede formular más que partiendo de ciertas nociones previas, en función de ciertos conceptos cuya significación depende del uso o de una convención humana. Estos conceptos sin los cuales no hay enunciados, no son necesarios por sí mismos. Pueden ser solamente más o menos apropiados para presentar las cuestiones pertinentes, o sea para formular hipótesis verificables. En la elaboración de estos conceptos, en la constitución de «una lengua bien lograda», reside la condición del progreso de la ciencia: así no hay proposiciones definitivamente adquiridas, ni verdades inmutables.

---

(94) MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, III, 10. Esta meditación tiene por título: «La vérité parle aux hommes en deux manières; comment on l'interroge, et sur quel sujet on le doit interroger, afin de recevoir ses réponses».

(95) Por esta falta de una respuesta positiva, que equivaldría a una ratificación absoluta de nuestras hipótesis, se explica el aspecto negativo dado por Malebranche a sus reglas del asentimiento: «Il ne faut consentir à rien jusqu'à ce que l'on voie évidemment qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentait pas» (*De la Recherche de la Vérité*, I, II, 3-4-5). Pero esta ausencia de ratificación absoluta frente a toda proposición definida no impide que veamos el infinito por una vista positiva: «Mais l'esprit voit actuellement que son objet immédiat est infini; il voit actuellement que l'étendue intelligible est infinie. Et ce n'est pas, comme vous le pensez, parce qu'il n'en voit pas le bout...; mais c'est parce qu'il voit clairement qu'elle n'en a point». (*Entretiens sur la Métaphysique*, I, 9.) La afirmación de lo infinito, de lo absoluto, que trasciende a toda expresión, es nuestra sola certeza absoluta.

Se puede conceder al nominalismo que no captamos esencias absolutas; al criticismo, que no hay verdades fuera del juicio; podemos convenir con el historiador de la ciencia en que hay una «vida de las verdades»; renunciar, en suma, al realismo de lo inteligible y a las «verdades eternas». Pero todavía queda que toda búsqueda de lo verdadero se regula sobre un ideal transcendente, que hay una Verdad que sobrepasa toda fórmula. Tal es el sentido profundo y eterno del platonismo. Mérito del agustinismo es el haber dado, con su noción del Maestro interior, una expresión suavizada de ello, recogida por Malebranche, que no llegó a destacar enteramente su interés, pero en la que se puede ver, sin embargo, cómo la interioridad y la transcendencia de lo verdadero convienen con las vicisitudes de la búsqueda de la verdad, con la evolución de las verdades y con el desarrollo histórico del saber.

Joseph MOREAU
Universidad.
Burdeos.

(Trad. por Fr. J. Oroz.)

San Agustín y Dante

San Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca

Por Vera Passeri Pignoni

Continúa siendo todavía hoy una de las más apasionantes cuestiones dantescas, después de tantas discusiones de críticos y de comentadores, la influencia de San Agustín sobre el espíritu de Dante, particularmente en lo que toca a la *Divina comedia.* Durante varios siglos el problema no se ha afrontado, pareciendo que, por su plena adhesión a la rigurosa sistematicidad de la escolástica, tan congenial en él en la poesía, como lo es en Santo Tomás en la filosofía. Dante habría renunciado voluntariamente a las atrevidas exploraciones agustinianas.

En los tiempos modernos, se ha puesto sobre el tapete la cuestión con una gran discordancia de opiniones. Algunos autores han hallado en la inmensa mole de la obra dantesca frecuentes alusiones a S. Agustín; otros no han dudado, por el contrario, en afirmar que jamás Dante sintió ni entendió la grandeza del sumo representante de la patrística (1). Lo que más ha admirado a los estudiosos es que Dante en el poema, que abraza en toda su grandiosidad la Iglesia y la cristiandad, no haya dedicado a un santo que tan profundamente influyó en la historia del pensamiento católico, un episodio de relieve como lo ha hecho con San Francisco, Santo Domingo, San Benito o San Pedro Damiano, limitándose a nombrarlo apenas dos veces, y de pasada, en el canto X y en el canto XXXII de la tercera parte.

En esta, al parecer deliberada, exclusión de San Agustín de su poema sacro, ha querido verse por parte del poeta, que en las escuelas florentinas había ciertamente seguido las disputas entre aristotélicos y agustinianos, y que había profundizado en las especulaciones teológicas de San Alberto Magno, San Buenaventura y Sto. Tomás, un rechazo de la filosofía de San Agustín.

En realidad, jamás tuvo Dante la intención de contraponer el sistema tomista al agustiniano. La elección de los santos, que escogió para su paraíso, la sugirieron a su espíritu y a su fantasía motivos extraños a determinadas posiciones filosóficas. Dante se orientó hacia

---

(1) Vide por ejemplo: Boffito, *Dante, Sant'Agostino ed Egidio Colonna,* Florencia (Olschki), 1911. Faggi, *Dante e Sant'Agostino,* Marzocco, 17-3-1929. Tocco, *Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII,* en la colección *Arte, scienza e fede ai giorni di Dante, Milano* (Hoepli), 1901.

la elección de figuras de particular evidencia en la simbología cristiana, como San Pedro, Santiago y San Juan, o de decisiva importancia en la historia de la Iglesia medieval como San Francisco, Santo Domingo y San Benito, o que pudieran resolver sus dudas teológicas como Santo Tomás y San Pedro Damiano, o lo llevaran a la última contemplación, como San Bernardo.

Es probable que también hayan sugerido a Dante, terciario franciscano y que ciertamente había orado y meditado ante la tumba de Santo Domingo en Bolonia, donde estudió en la escuela de Guido Guinizelli, motivos sentimentales la exaltación de ciertos santos, que de modo especial hablaban a su espíritu de poeta, sin que ello implicara, por su parte, una exclusión de otras figuras de la Iglesia.

Dada la calculada simetría del Paraíso, es claro que no sin motivo puso Dante en el Empíreo a San Agustín bajo el trono de San Juan Bautista, con San Benito y San Francisco, formando una de las líneas que separan en el anfiteatro de la cándida rosa el Antiguo y el Nuevo Testamento (canto XXXII, v. 35). Esto demuestra, más bien, que Dante, con dicha colocación, quiso indicar en Agustín uno de los doctores de la gracia, que había anunciado el don de la redención a todos los que creen en Dios (2).

El poeta, que con genial síntesis dialéctica vió como convergentes al mismo fin las obras de San Francisco y de Santo Domingo, ciertamente no pretendió sentar una antítesis entre Santo Tomás y San Agustín, resolviendo por el contrario en la serenidad del arte el desacuerdo platónico-agustiniano y aristotélico-tomístico, repensando y meditando en el arte la vitalidad de uno y otro sistema, de tal modo, que si por deliberado propósito de claridad aceptó íntegra la escotica, sentimentalmente se adhirió al misticismo agustiniano.

Para corroborar la tesis del antiagustinianismo de Dante, se ha querido con frecuencia contraponerle el agustinianismo de Petrarca, que muchos críticos consideran de un antiaristotelismo deliberado. En realidad, la situación espiritual de estos dos poetas es muy diversa. Si Petrarca se enfrentó al *clamosum et inane volgus scholasticorum*, él se enfrentaba con los ociosos silogizadores, que agostaban con sus sofismas las discusiones, pero le faltó tanto la intención como la capacidad de oponerse al tomismo.

Amó a San Agustín, porque creía que en sus *Confesiones* se recapitulaba el drama íntimo del hombre con sus pasiones y con sus errores, que él mismo vivía. Si Dante había visto en Agustín el santo que preparaba las gentes a ver las vías del Señor, Petrarca buscó en él el médico de las almas, que podía levantarlo de la «acedia», fruto de su ansia de purificación, en medio del atractivo sensual de la pasión.

Su escalada al monte Ventoso con las *Confesiones* nada tiene que ver, ni siquiera alegóricamente, con el viaje de la *Divina Comedia*,

---

(2) Tomaseo escribe: «Come tra il Vecchio e il Nuovo Testamento le donne sono vincolo di maternità e di aspettazione di amore», así «di faccia alla Santa fra le donne siede il Santo fra gli uomini (Giovanni Battista), padre di anime a Dio conquistate» y «sotto lui i fondatori di ordini religiosi vengon di contro alle madri giudee, come padri di anime anche esi», es decir, como continuadores de la obra del Bautista preparando las almas para Dios.

en cuanto que de esa subida nace en el poeta de Laura el gusto de la introspección psicológica y de la soledad interior, que es ajeno a Dante, y nace la necesidad de tipo humanístico y renacentista de llevar al plano individual, lo que Dante había sentido en el plano histórico.

Una situación sentimental enlaza a Petrarca con Agustín.

La confesión del *Secretum* no se hubiera podido dirigir a un santo, que no hubiese pecado, y que no hubiese llegado al puerto de la redención después de la tormenta de un amor culpable. El problema histórico se ha esfumado en el horizonte de un poeta, que ya vive en el humanismo, y que siente el drama del género humano, en todo hombre que salga de los límites de su alma, para buscar la verdad que habita precisamente *in interiore homine*. Por esto mismo cita en sus obras a los santos más distantes históricamente de él, como Agustín, Jerónimo, Ambrosio y Gregorio Magno, aun no dejando de alabar a los más próximos histórica y cronológicamente (3). Del mismo modo, una exigencia sentimental lleva a Dante a hacer protagonistas de la tercera cántica a los santos más cercanos a su edad, santos que por ello mismo pueden ser más sensibles a los problemas de su tiempo. No hay, pues, antítesis en la posición de los dos poetas, en sus relaciones con Agustín, sino el desarrollo de una situación interior que tiene lugar en la poesía: la poesía que para Dante tiene misión de Apostolado universal, es, en cambio, para Petrarca, expresión de duros esfuerzos interiores, que buscan en el arte su catarsis.

Influencias agustinianas en la obra de Dante

Si se quieren, aunque sea superficialmente, investigar las influencias de San Agustín en Dante, debemos ante todo recordar que Dante no fué filósofo, sino poeta, y que por ello pudo alternar en su obra, con la libertad y el eclecticismo propios de la poesía, el tomismo y el agustinismo, el averroísmo, el aristotelismo y el neoplatonismo.

Si es verdad que fué aristotélico (en tal grado, que fácilmente podemos constatar, que se enlaza inmediatamente al filósofo griego, aun donde Santo Tomás se separa de él), es cierto asimismo que su espíritu, abierto a todos los contrastes de su época, no pudo rechazar las otras teorías filosóficas, y menos el agustinismo, al que durante siglos había prestado totalmente su adhesión la Iglesia, aún y sobre todo, en sus posiciones oficiales, a través de la enseñanza de los franciscanos, de los dominicos antes de Santo Tomás, de los maestros seglares de París, agustinismo que el mismo Santo Tomás genial y meditadamente repensó en la escolástica.

Dante llegó a la filosofía, después de la muerte de Beatriz, por medio del *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, que le sugirió sus ideas sobre la nobleza y sobre la fugacidad de los bienes temporales, y por

(3) Petrarca estuvo en contacto en la Galia meridional con una fuerte tradición agustiniana alimentada por Próspero de Aquitania, que había combatido a los semipelagianos de Marsella y había defendido en muchos escritos la doctrina agustiniana de la gracia.

el *Hortensio* y el *De Amicitia* de Cicerón, que le hicieron meditar filosóficamente en la inmortalidad del alma.

En Florencia frecuentó, es cierto, el Estudio General dominicano de Santa María Novella, donde Girolami comentaba la *Summa*, que debió de ser particularmente caro a Dante porque como él, era del partido blanco, y frecuentó también el Estudio General franciscano de Santa Croce y la Escuela Agustiniana de Santo Spirito que, fundada en 1274, confirmaba en aquellos tiempos su importancia. Como ha escrito él mismo, durante treinta meses Dante maduró su espíritu «entre las disputas de los filosofantes», y es cierto que tal maduración filosófica fué esencial en la determinación de la *forma mentis*, con la que se aprestó a escribir la *Divina Comedia*. Tal *forma mentis*, si por un lado ligó a Dante al sistema tomístico, no pudo por el otro desligarlo del agustinismo, al que espontáneamente le arrastraban sus aspiraciones sentimentales.

Podemos hallar una cierta analogía entre la *Divina Comedia* y las *Confesiones*, historia de la redención humana, que se inicia partiendo del pecado, a través de la guía de Virgilio, dulcísimo padre, y de Mónica, dulcísima madre, hasta que la razón, medio del rescate, no penetra en la verdad eterna de la sapiencia cristiana. En una y otra obra, es el amor la solución de los más arduos problemas, el centro de la vida intelectual y moral.

Pondus meum amor meus; *eo feror quocumque feror* (*Conf.*, XII, 9), escribe Agustín; y Dante, que expone en el *Purgatorio* una razonada teoría del amor, escribe en el canto XVII de la segunda cántica:

quinci comprender puoi ch'esser convene
amor sementa in voi d'ogni virtude
e d'ogni operazion che merta pene (vv. 103-105).

Beatriz no duda en asegurar a Virgilio, que el amor la ha inducido a descender del Paraíso al Limbo para salvar a Dante. Varias veces, Dios mismo es llamado en el poema con el nombre de amor o de caridad, que es su equivalente. Tanto en las *Confesiones* cuanto en la *Divina Comedia*, en la tensión continua al éxtasis místico, la filosofía se hace verdadera filosofía sólo cuando se realiza como teología, y la ciencia se hace verdadera ciencia cuando se realiza como fe.

En esta posición, que supera netamente a la del *Convivio*, no duda Dante en afirmar en el canto XXIV del *Paraíso* (vv. 76-77) a propósito de la fe:

ed a questa credenza ci convene
sillogizzar, senza avere altra vista.

En esta certeza de la fe, que supera los confines de la razón, si bien parte de la razón, resuelven Dante y Agustín el problema de la salvación y de la verdad, que es posible alcanzar al hombre.

Como Agustín, Dante halla en la selva del pecado la premisa de la redención, y en la duda, la certeza de la verdad. «Todo el que duda de la existencia de la verdad, tiene en sí mismo una verdad de la que no puede dudar; y nada es verdadero sin esta verdad.» Así San Agustín en *De vera Religione* (39, 73) y Dante en el canto IV del *Paraíso* dice (vv. 130-131):

nasce per quello, a guisa di rampollo
a piè del vero il dubbio,

y no teme afirmar que la naturaleza misma de la duda

pinge noi di collo in collo.

De esta certeza nace la relación entre fe y ciencia, entendimiento y voluntad. Dudar significa querer la verdad. Y ¿no son los extravíos de Dante una búsqueda ansiosa de verdad, una tensión voluntarística que se proyecta más allá de los límites humanos para conquistar a Dios? Es significativo que precisamente en el canto en que más vigorosa y orgullosamente confiesa Dante su fe, nos recuerda un argumento agustiniano. San Agustín escribe en *De Civitate Dei* (XXII, 5): *si vero per Apostolos Christi ut eis crederetur resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi etiam ista miracula* (los de los *Hechos de los Apóstoles*) *facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.* Y Dante en el canto XXIV del *Paraíso* a su vez:

se'l mondo si rivolse al cristianesimo,
diss'io, senza miracoli, quest'uno
è tal, che li altri non sono il centesmo (vv. 106-108).

Añadamos a esto, que la concepción dantesca del *Paraíso* se remonta a Agustín. Tres son las formas de visión de que se sirve Dante para figurar el mundo de los bienaventurados: la *super-mundana visio corporalis,* por la cual, él puede ver en el paso de cielo en cielo a las almas sensiblemente; la *visio spiritualis sive imaginaria,* por la que penetra con los ojos del espíritu la imagen de la verdad, y la *visio intellectualis,* por la que llega a la visión de la divina esencia. La concepción de esta triple visión es agustiniana, y la hallamos en el libro XII del *De Genesi ad litteram* (*in quo de paradisi et de tertio caelo, quo raptus est Paulus deque multiplici visionum genere disputatur*). A esta concepción le dió sistemático orden Santo Tomás en el comentario a la *II Epist. ad Cor.* (lectio I, cap. 12). Es éste uno de los pasajes donde más evidentemente aparece en Dante la vuelta a San Agustín a través de Santo Tomás.

Completamente agustiniana es también la indeterminación en que deja Dante el problema de la divinización.

La frase:

s'i'era sol di me quel che creasti
novellamente, amor che'l ciel governi,
tu'l sai, che col tuo lume mi levasti (*Par.* I, vv. 73-75)

recoge precisamente el argumento del libro XII del *De Genesi ad litteram,* donde Agustín había casi demostrado la inconveniencia de resolver el problema de si San Pablo había subido al tercer cielo con el cuerpo o sin él. No obstante la divinización, Dante debía ver el Paraíso sensiblemente para poderlo después describir, y debía, por tanto, dar la preferencia a la visión corpórea. Apropiándose, pues, la frase que San Agustín escribió a propósito de San Pablo: «No sabemos cómo vió, lo cierto es que vió», pudo Dante concederse toda re-

presentación poética, sin descuidar el concepto análogo agustiniano-tomístico, por el cual el intelecto puede servirse de imágenes corpóreas para representar las más elevadas potencias del espíritu. A San Agustín se remonta, por tanto, la concepción más alta y sublime de la poesía cristiana, la visión de los bienaventurados del Paraíso de la *Divina Comedia.*

Y no se pueden olvidar las otras frecuentes alusiones agustinianas a lo largo del poema. De San Agustín tomó Dante los más altos conceptos de *vida activa* y *contemplativa,* en los que inserta los episodios de la tercera cántica (4). La posición de Jacob, Lía y Raquel en el simbolismo agustiniano es parecida a la de Dante, Lía y Beatriz en la *Divina Comedia,* siendo Beatriz la nueva Raquel a la que llega Dante, nuevo Jacob, después de haber expiado sus culpas en los siete rellanos del Purgatorio.

Agustiniana es la concepción del Limbo (vide *Civ. Dei,* XVIII, 14); agustiniana es la respuesta sobre la predestinación de Pedro Damiano en el canto XXI del *Paraíso*; agustiniano y patrístico es el concepto de la beatitud de las almas que consiste en la plena adhesión a la voluntad divina. Recordemos además que la tesis de que los bienaventurados después del juicio universal obtendrán una mayor perfección que aumentará su felicidad, expuesta por Dante en el canto XIV del *Paraíso* (vv. 42-45), antes que por Santo Tomás y que por San Bernardo fué desarrollada por San Agustín en el libro XXII del *De Civitate Dei.*

De igual modo, la concepción del aumento de sufrimiento que tendrán los condenados cuando se reúnan con sus cuerpos, que explican Virgilio y Dante en el canto VI del *Infierno,* por más que en este punto recuerde Dante su ciencia, es decir, la doctrina aristotélico-tomística, tiene su precedente en el libro XX del *De Civ. Dei.*

Sobre el difícil problema del conocimiento, esencial para Agustín como para Dante y para toda la filosofía medieval, los pareceres son discordes. Busnelli (*San Tomaso e l'eclecticismo di Dante,* en *San Tomaso d'Aquino,* Milano 1924) sostiene que Dante se religa sin ningún contraste con la filosofía tomística, mientras que según Nardi, profundo conocedor del pensamiento dantesco, éste habría seguido la teoría de la iluminación agustiniana (*Sigeri di Brabante e le fonti della filosofía in Dante, Riv. di Filos. neoscolastica* 187) (5).

Aparte de todo esto, son frecuentes, aun fuera del poema, los momentos en los que Dante muestra en su obra su respeto hacia el gran filósofo de la patrística. Varias veces lo cita explícitamente. En el *Convivio* llama a las *Confesiones* «opera di essemplo e di dottrina»; en la Epístola XIII, 80 se lamenta de que las obras de San Agustín sean descuidadas; en la Epístola XV, 7 a los cardenales clama con dolor, alu-

(4) Cfr. BUSNELLI, *Sant'Agostino, Dante e il Medioevo,* Vitá e Pensiero, 1930. Cfr., también PASCOLI, *Sotto il velame,* Messina, 1900.

(5) Se discute la cita del canto X del *Paraíso* (vv. 119-120). Para algunos en el «Avvocato dei tempi cristiani-del cui latino Augustin si provvide», que Dante coloca en el cielo del sol, entre los espíritus sapientes, Dante indica a Lactancio; para otros a Victorino. Es mejor ver a Paulo Orosio, que dió comienzo a sus *Historiae Adversus paganos,* escribiendo: *Praeceptis tuis parui, beatissime pater Augustine.*

diendo a las tristes condiciones de la humanidad: *iacet Augustinus.* En el *De Monarchia* afirma: *sunt etiam scripturae doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit, vel si vidit, minime degustavit.* Imposible por consiguiente hablar de un antiagustinismo dantesco.

Si las referencias indicadas pueden parecer escasas, en comparación con las muchísimas referencias a la filosofía aristotélica y tomística que podemos encontrar en la obra de Dante, podemos, sin embargo, hallarles una superior compenetración en el sentimiento que inspiró a Dante en la *Divina Comedia* y que fué esencialmente el sentimiento político y el sentido de la historia.

La historia en San Agustín y en Dante

Una de las tesis que sostienen los comentadores para demostrar el presunto antiagustinismo de Dante, es que éste no ha aceptado las ideas políticas de San Agustín. Recordando la fogosidad con que Dante se lanzó a la lucha de sus tiempos, sin duda que dicha tesis podría ser aceptable, si se diera una sustancial divergencia de ideas sobre este argumento entre él y el Obispo de Hipona. Pero tal divergencia, en realidad, no existe. Por el contrario, se podría demostrar que Dante ha tomado de Agustín la base de su ideal político e histórico, aunque reviviéndolo a su modo, tal como convenía a un poeta, y entendiéndolo según las exigencias de su tiempo.

El punto de apoyo del poema es el concepto del orden, tal cual lo establece Dante en el libro IV del *Convivio* (6), orden que preside la creación del mundo físico, pero que se extiende al mundo histórico y moral en la concepción de una providencialidad, que hace coincidir la historia hebrea y romana en el único fin del nacimiento de Cristo, de la *renovatio mundi,* de la Roma católica. El concepto de tal orden está expresado claramente en varios puntos del poema, pero particularmente en los cantos primero y sexto del *Paraíso.*

Todas las cosas, desde la más ínfima a la más alta, convergen en Dios. La misma ley de la pena igual al delito del Infierno, el concepto de la libertad en el Purgatorio, y de la caridad en el Paraíso, lo están testimoniando. Todas las acciones que tienen lugar en el mundo, tienden al fin de realizar la voluntad de Dios. En el segundo canto del *Infierno,* cuando habla del viaje de Eneas y de San Pablo a ultratumba, Dante no duda en mostrarlos igualmente necesarios al resurgir de Roma y de Papado (7). En el sexto canto del *Paraíso,* la apasionada glorificación del águila imperial por parte de Justiniano, demuestra que toda la historia del mundo se encuadra en el triunfo del Cristianismo.

Y también la *Divina Comedia* se encuadra en la providencialidad de la historia entendida cristianamente. Dante, como Eneas y Pablo, se hace un místico peregrino de ultratumba, y como más tarde le ex-

(6) Cfr. Cosmo, *L'ultima ascesa.* Bari (Laterza), 1936.
(7) Cfr. también Convivio, Tratado IV, cap. 5.

plicará Cacciaguida en el canto XVII del *Paraíso*, su obra tendrá por finalidad la regeneración del mundo. Quien cree que el ideal político es el sostén de la *Divina Comedia*, no se halla en contraste con esta tesis. Para Dante, los hombres de su tiempo han vuelto a caer en el estado de miseria moral en que se hallaban desde el tiempo del pecado de Adán hasta la redención. (Constantino ha reeditado, por otra parte, el pecado original al separar Roma del Imperio, al dividir lo que debía quedar intangible.)

Sólo un misterioso personaje, que Dante figura en el Veltro del primer canto del *Infierno*, podrá reducir de nuevo el mundo a la paz. Y para regenerar a la humanidad antes de su llegada, Dante se dedica con heroica valentía de su poesía, que «le più alte cime più percote». El orden celeste y el humano se funden en la universalidad de la poesía. Todo el esfuerzo de Dante tiende a hacer que el hombre vuelva a sentirse parte integrante de un mundo regulado por la ley divina, a no empecinarse en esa rebelión que es anarquía, desorden, corrupción.

El problema de la regeneración individual se funde con el problema de la redención universal, la mística con la ética y con la política. Toda la *Divina Comedia* de Dante es la expresión apasionada de una esperanza en la restauración del imperio romano después de la restauración de las costumbres de los eclesiásticos. Pero tal esperanza no tendría razón de ser, si no tuviera la convicción profunda de que Dios interviene en la historia y en sus procesos, de que Dios mismo ha señalado a Roma la misión de preparar el mundo para la salvación y para la gracia.

Dante no teme afirmar en el cuarto capítulo del cuarto tratado del *Convivio*: «quella civitade imperatrice (Roma) da Dio avere speziale nascimento e da Dio a vere speziale processo». Esta tesis, ampliamente desarrollada en el *De Monarchia* y en la *Divina Comedia*, es para Dante materia vivísima de poesía, pero no es sino un derivado de la concepción política de todo el Medievo. Podemos decir que la idealidad del Imperio, vínculo universalístico que abraza a todos los hombres, no fué durante siglos sino el estudio de las relaciones entre los dos poderes, *regnum et sacerdotium*, los dos que Dante apellidó en el canto XVI del Purgatorio, los dos soles, que habían hasta entonces dominado a la humanidad.

Tal concepción iba camino de ser superada en los días de Dante, pero sabemos que él políticamente siguió ligado al pasado, que fué un soñador convencido de que la política era inseparable de la moral, y que la historia era un derivado de la teología. Lo cual no es sino una evolución de la idealidad de la *Civitas Dei* donde se sostiene la unidad del género humano y se trata de reabsorber al estado cristianizado, espejo de lo transeúnte, en la Ciudad de Dios, expresión de lo eterno. Si la concepción política de Dante, que da al imperio valor divino, y quita a la Iglesia su valor temporal, en la negación de la donación constantiniana, puede aparecer en contraste y antítesis con el pensamiento agustiniano, impregnado de pesimismo en lo que respecta a la autoridad civil, no es sino una evolución de la misma, de-

bida a las circunstancias históricas, que Agustín no vivió, y basada siempre en el punto firme de la providencialidad de la historia.

La tesis paulina y agustiniana de que en Cristo se reasume el místico connubio de la tierra y el cielo, Dios y el hombre, y de que tal connubio da a la historia un significado trascendente, está constantemente presente en Dante. Prueba de ello es también el hecho de que el canto político es en cada parte, el sexto. Creyéndose que en el sexto día había cometido Adán el pecado original, y que Jesús murió para redimir tal pecado en tal día, en él aparecía culminante toda la historia del mundo, el primero y el último acto del drama que el hombre vive sobre la tierra: pecado, muerte y redención. Esto daba al número seis un significado mágico y un sentido místico profundo. El pecado y la justa revancha tomada en la carne mortal de Cristo, revancha reparada después con la destrucción de Jerusalén (vide *Paraíso*, canto VII), adquirían un valor histórico y religioso indivisible (8).

La conjunción de lo humano y de lo divino en la historia es, pues, íntima convicción de poeta y da el sentido y el valor moral de toda la *Divina Comedia.* Ella se remonta a la concepción histórica, escatológica y teológica del *De Civitate Dei.* Agustín vivió en momentos de terribles cruces y de terribles crisis. Norte y sur estaban en choque; los bárbaros invadían el Imperio, la decadencia sumergía a la civilización.

Se le impuso la meditación sobre la historia, porque la historia se descargaba trágicamente sobre su mundo. La autoridad del Estado le infundía respeto, pero veía dominar en él la violencia y el mal.

Y al problema del mal se enlazó necesariamente su visión de los acontecimientos humanos. El pensamiento griego había reputado irracional lo real, en cuanto que en él, el devenir y lo múltiple, hechos absolutos, habían aparecido injustificados, sin razón de ser. Y también el monismo neoplatónico que había tratado de resolver en Dios la contradictoriedad del mundo empírico, había dejado sin resolver el problema, en cuanto que había terminado por anular a Dios, no distinguiéndolo del mundo.

Agustín revalorizó la historia, en cuanto que reveló su plan sobrenatural y supra-racional, potenciando dialécticamente en lo trascendente las existencias empíricas, que seguían siendo contingentes. De este modo, aún el mal, obra negativa del hombre, era encuadrado en un bien arcano querido por Dios. En medio del duro esfuerzo de su tiempo, Agustín, turbado por el dualismo cósmico, en el que su mente se había extraviado, halló la solución en San Pablo, que le mostró tal dualismo resuelto en el Verbo de Dios, crucificado y resucitado, en el que la impotencia humana venía rescatada por la omnipotencia divina.

Y así, las luchas de la barbarie y de la civilización, del ser y el devenir, las eternas antinomias de la historia, se habían resuelto en la resurrección cristiana. La historia, ya impersonal y fragmentaria, se había encuadrado en el gran esquema de la voluntad de Dios, en el que lo irracional es justificado por una racionalidad superior. La mis-

(8) Recordemos que también Petrarca, quizá por su mismo gusto medieval de la simbología, tan querido a Dante, declaró que se había enamorado de Laura en la «feria sexta» de abril.

ma idea aflora constante en Dante. Al pensamiento dantesco se une, en el conmovido entusiasmo por la historia antigua determinado por el naciente humanismo, el sentido sagrado de Roma, la ciudad destinada a la redención universal.

Los errores de los hombres aparecen resueltos en el designio preordenado de la divina voluntad. Cuando parece prevalecer lo irracional sobre la racionalidad de tal designio, Dante se refugia en la espera confiada de que Dios sabrá resolver a su placer tal irracionalidad.

En el canto VI del *Purgatorio*, que es la expresión máxima de la angustia del poeta por las desventuras de Italia, Dante se dirige con pasión a Dios, como pidiéndole razón de los dolores de su tierra:

O è preparazion che ne l'abisso
Del tuo consiglio fai per alcun bene
In tutto de l'accorger nostro scisso?

La concepción de que tal designio de la historia ordenado *ab aeterno* ha confiado a Roma el encargo máximo, llena al poeta de conmoción, y en este lírico éxtasis se resuelven las antítesis agustinianas de la *Civitas Dei* y de la *Civitas diaboli*. La Roma pagana, que había vivido *secundum hominem* y la Roma cristiana que debe vivir *secundum Deum*, aparecen a sus ojos íntimamente ligadas e indivisiblemente fundidas, como preparación la una de la otra. El heroísmo y la gloria de los romanos son para Dante el medio de la pacificación universal, que debe preparar la venida de Cristo.

Vossler, autor de un célebre libro sobre la *Divina Comedia*, no repara en escribir que Dante se ha apropiado las ideas de San Agustín revolviéndolas y viviéndolas a su modo, interpretándolas al revés, para no polemizar directamente con el gran Santo, pero para decirle sin ambages que se equivocaba. En realidad, no se advierte esta antítesis entre el pensamiento agustiniano y el de Dante. Al determinar la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli*, Agustín no había querido indicar instituciones reales, sino fijar un límite y mostrar un ideal representado por aquellos que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos y aquellos que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios: *perplexae sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae donec ultimo iudicio dirimantur* (*Civ. Dei*, I, 35).

La situación histórica había enseñado a Agustín que antes de la buena nueva, todo el mundo estaba *sub imperio diaboli*, y la *Civitas Dei* estaba representada por unos pocos elegidos, mientras que, después de la venida del Cristianismo, el reino de Satanás había sido vencido y el reino de Cristo había triunfado. Sin embargo esto lo debemos entender sólo en el sentido de que se había hecho posible para cada uno de los hombres el usufruir de la gracia de Dios. La *Civitas Dei* seguía todavía sometida a graves penas y dificultades. Por ello Agustín había ansiado un encuentro entre los dos reinos todavía en lucha, una *Civitas terrena spiritualis*, en la que el dualismo dialécticamente fuera superado, creando una civilización temporal y humana dirigida a un fin trascendente.

Esta teoría, que le había permitido superar el pesimismo sobre el valor de toda humana actividad y social, quedó en él, que no conoció

la obra de Justiniano y el Imperio de Carlo Magno, en el estado de intuición. Intuición que sería recogida por el Medievo, concretizada en el plano histórico por los canonistas y los estudiosos del siglo XII, y, en el plano poético, por Dante.

En el segundo cielo del *Paraíso* dantesco, se hallan los espíritus que han sido activos «perchè onore e fama gli succeda». Su obra, realizada en un plano eminentemente práctico, ha desembocado en un fin que la supera, que abraza la eternidad de la historia y la universalidad de los pueblos. Bien basado en esta concepción, Dante vive en su pensamiento una historia ideal de la humanidad que ha ido avanzando por etapas.

La primera es la fase de la degeneración del género humano desde la edad del oro a la edad de hierro y comprende milenios de historia, que conocieron las tiranías de Babilonia, de Egipto, y de Siria, en las cuales el hombre era un instrumento en las manos del déspota, ignoraba su fin absoluto y por ello desconocía la finalidad del proceso histórico.

Símbolo de este proceso de siglos y de acontecimientos es la monstruosa figuración del Anciano de Creta, y el héroe es el blasfemo Capaneo. La segunda fase se inicia con el viaje de Eneas a Occidente, con su legítima sucesión a Palante en el dominio del Lacio, preanuncio del triunfo del águila imperial. Tal fase reconoce la providencialidad del camino del género humano. El genio griego que había alcanzado su vértice de sabiduría y de audacia con Aristóteles y con Ulises, había declarado su derrota en el naufragio del héroe de Homero ante la montaña del Purgatorio. Éste había destruído la ciudad de Troya, pero no había podido parar la carrera del águila imperial, trámite de la justicia entre los hombres y de la paz entre Dios y los hombres.

Si en Cristo debía padecer todo el género humano, la sentencia debía venir de quien tenía jurisdicción legítima sobre toda la tierra y había actuado con virtudes paganas el fin sobrehumano del designio divino. Este sentimiento demuestra la lógica de los tres cantos políticos de la *Divina Comedia*: el sexto del *Infierno*, en el que se deplora a la ciudad blasfema que se alza contra el imperio, el sexto del *Purgatorio*, en el cual llora la nación privada del imperio, y el sexto del *Paraíso*, donde ensalza la legitimidad del imperio, con una fe firme en un dominio verificado por la historia humana, pero que realiza en un plano terreno el fin absoluto del hombre. Dante no habría llegado a una tal concepción orgánica e historicista sin la profunda remeditación agustiniana de todo el Medievo.

Contra cuanto sostiene Ernesto Troeltsch (*Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich, 1915) ningún abismo hay entre Agustín y el Medievo. Si al *De Civitate Dei* le falta el concepto de una transformación del imperio y de una iglesia romana de estado, la fertilísima idea de un reino de Cristo que instaurar en las almas de los gobernados y de los gobernantes a través de una lenta infiltración religiosa, impide al Santo soñar en la transformación del mundo en otros tantos pequeños estados basados en una ética primitiva; y le permite

más bien ver la útil función social de la romanidad y de los imperios humanos, aun criticando sus defectos.

Concebida la historia como la dialéctica de dos fuerzas opuestas, Agustín en el estado de disensión y de lucha admite la esperanza de una paz futura, cuya realización toca al estado. Aumentando la cultura en el siglo XII, y desarrollándose por ello mismo la historiografía cristiana con la desaparición del método de cronicones y con la búsqueda de los lazos entre los diversos hechos y sus causas, los historiadores del Medievo encontraron a Agustín en una situación histórica diversa de aquella que al Santo había tocado vivir.

Teniendo delante de los ojos la *civitas terrena spiritualis* y la cristiandad triunfante, la *civitas* intuída por Agustín apareció no ya como un esquema ideal, sino como una realidad viva y operante, o por lo menos, como una esperanza realizable: la *sancta res publica* en su doble organización, *civil* y *espiritual*, que tendía al único fin de la salvación humana. Agustín había soñado una fuga de la historia.

No siendo posible realizar el fin del hombre sobre la tierra, Agustín había soñado, que éste encontrase en Dios su verdadero término, había hablado de un *senescens saeculum*. El siglo XII, apoyado por una diversa experiencia, había descubierto en la idea central de la providencialidad de la historia, fundamento del *De Civitate Dei*, la posibilidad de una marcha hacia el futuro, en la siempre más amplia realización del mensaje divino. Si no había sido actualizado el reino de Cristo en el mundo y si la redención del Mesías no había renovado todavía a la humanidad, la obra de cada hombre podía ser sagrada en el ansia de esta actualización y de este renovamiento, cada uno según su estado y su condición.

Los historiadores del Medievo, desde Otto de Frisinga a Hugo de San Víctor, aun entreteniéndose en arbitrarias esquematizaciones y clasificaciones, acentuaron este vivo sentido del humano progreso, rechazando en el futuro la idea del fin del mundo y afirmando la necesidad de una acción viva y concreta para que el mundo se renovase interiormente.

(En esta línea se encuadra sin duda la *Divina Comedia*, que Dante espera sea instrumento de regeneración.)

La única historia que había tenido peso e interés antes del siglo XII había sido la de las Sagradas Escrituras. En el siglo XII, precisamente por haberse vuelto a presentar al estudio y a la consideración el *De Civitate Dei*, se corroboró la importancia de los acontecimientos vividos en el mundo actual, y se volvió a consagrar el valor de los mismos. (Tal es también el pensamiento de Santo Tomás, que, aun viendo en Dios el fin único del hombre, afirma que puede alcanzarse dicho fin con medios temporales y contingentes.)

A la desconfianza en los aspectos mundanos de la vida se sustituyó el propósito de cristianizarlos, por cuanto en ellos aparecía una fuerza íntima que empujaba a los hombres a formas orgánicas siempre más perfectas, en las que siempre se viese más evidente la idea del bien.

Había sido resuelto optimísticamente el pensamiento agustiniano de la providencialidad de los sucesos humanos. El cristianismo antiguo había pensado que los reyes debían hacer uso de su poder únicamente

para propagar el culto de Dios, y esto para superar la originaria oposición entre reino de Dios y mundo y elevar a un plano religioso la autoridad temporal, fruto de la corrupción humana. Agustín había propugnado, en realidad con poca confianza, una monarquía universal, cuyo jefe pusiera su poder al servicio de la fe. Tal sueño halló su realización en Carlo Magno, que quiso hacer del estado una comunidad cristiana, que se cuidase de los negocios de la política y de las cuestiones religiosas, que defendiera con las armas a la Iglesia, cuando ésta se viera amenazada. Esta commixtión de cielo y de tierra, de orden y derecho natural con orden y derecho sobrenatural, estuvo destinada, a pesar de su breve duración, a representar uno de los momentos más profundos de la historia de la humanidad (9).

Habría quedado, sobre todo, como la más clara y evidente realización de aquella unidad, a la que con alterna sucesión política, aspiró todo el Medievo, y que consistía en la identificación de los poderes espirituales y temporales con el fin de mantener la paz y la justicia sobre la tierra, como precio de la salvación humana. El choque entre las dos grandes entidades históricas, Iglesia e Imperio, la lucha por las investiduras, el contraste entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, manifestaron la imposibilidad de un acuerdo estable y duradero.

Agustín revivió entonces en los escritos de Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Agustín Triunfo, que defendían la autoridad del Papado *sine numero, pondere et mensura* sobre la autoridad laica. Sostenían éstos sin embargo el poder temporal del Papa, convalidando su legitimidad con el principio de su poder espiritual; de hecho, desviaban el pensamiento de Agustín, que no sostuvo la *teocracia,* sino el *reino espiritual* de Cristo sobre las conciencias y la venida de una sociedad en la que los ciudadanos se cuidasen de las cosas de este mundo, con miras a un fin sobrenatural. Se equivocan, pues, los críticos que afirman que Dante no amó a San Agustín, porque se opuso a los tratados políticos de los frailes y de los canonistas, que sostenían el poder temporal del Papa.

Aparte el hecho de que Dante mostró siempre que sabía juzgar a los Santos prescindiendo de la obra de los monjes, es fácil demostrar que su poema, más fielmente que esos monjes, revivió el ideal agustiniano de la historia. Viviendo también él en un momento de crisis, de choque entre dos civilizaciones, el Medievo y el incipiente Humanismo, que se organizaba políticamente en las fuertes autoridades de los municipios, no quiso Dante resolver el problema político con la política, sino, agustinianamente, con la moral. La lucha entre Iglesia e Imperio, entre Florencia y Enrique VII, entre justos y perseguidores, cree pueden resolverse únicamente en un plano trascendente y providencial, sólo con la intervención de Dios y la regeneración de los hombres, con el reconocimiento, por parte del hombre de su fin absoluto.

A ello tienden las visiones escatológicas del Purgatorio, la profecía

(9) Arquilière habla de agustinismo político. Dante entendió muy bien su sentido (*Paraíso*, canto VI, vv, 94-96):

«E quando il dente longobardo morse
la Santa Chiesa, sotto le sue ali
Carlo Magno, vincendo, la soccorse».

del Veltro, que con mucha probabilidad es un emperador, pero a quien Dante reviste de características casi sagradas. A ello tiende, sobre todo, el hecho de que Dante haya querido declararse ajeno al Güelfismo y al Gibelinismo, organizados como partidos políticos. Dante fué, en efecto, un Güelfo del partido blanco, porque teniendo que participar en la lucha de sus tiempos, no podía prescindir de asumir en la misma una posición definida, pero se glorió de hacer declarar a su maestro, Brunetto Latini, en el canto XV del *Infierno* (vv. 70-72):

La tua fortuna tanto onor ti serba,
Ch l' una parte e l' altra avranno fame
Di te; ma lungi fia del becco l' erba.

Dante pone en boca de Justiniano en el canto VI del *Paraíso* una convencida deploración del Güelfismo y del Gibelinismo, declarando: «ch'è forte a veder chi più si falli»; y en boca de San Pedro, aludiendo en el canto XXVII del *Paraíso* a las culpas del Papa, deplora que el pueblo cristiano esté dividido en dos bandos, y que las llaves de la Iglesia se hayan convertido en «signacolo in vessillo» contra los bautizados.

En su requisitoria contra el papado corrompido, el Príncipe de los Apóstoles se dice seguro de que la alta providencia de Dios «che con Scipio —difesse a Roma la gloria del mondo» (vv. 61-62) socorrerá a la cristiandad en peligro con la punición de los culpables, que han hecho malvado uso de las insignias sagradas. Por cima de los partidos, Dante se declara con orgullo, haciendo decir de él a Cacciaguida en el canto XVII del *Paraíso* que será hermoso para él formar partido por sí solo. Aparece, pues, evidente, por este y por otros muchos pasajes del poema, que Dante asimiló las teorías políticas de su tiempo, participó en las grandes contiendas de su época, pero que reasoció su concepción histórica y política a un precedente más alto, a una visión histórica, que se derivaba claramente de los textos sagrados, que habían contribuído a su formación filosófica y espiritual.

Por todo esto, vió a la Iglesia, por encima de toda posición política específica, como mediadora entre el ordenamiento divino del mundo y el humano de la vida, es decir, entre la *lex divina* y el derecho político, pero superó el concepto heredado de los canonistas medievales, mostrando agustinianamente que la *imperatoris celsitudo* había sido establecida por Dios, como instrumento de redención, según la índole de los tiempos. En la complicada alegoría del Paraíso terrestre, el árbol paradisíaco del conocimiento florece cuando es despojado por el carro de la Iglesia, pero el providencialismo de la historia interviene para hacer un único trámite de redención espiritual del doble ordenamiento laico y religioso.

LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO EN SAN AGUSTÍN Y DANTE

Algunos críticos han aseverado que Dante no apreció las teorías políticas de San Agustín, pues Agustín imaginó que Roma debía perecer por su maldad, como había perecido Troya, tesis que Dante re-

chaza, al reconocer en el imperio una función inmanente e inexhaurible (10). Para ver el origen de esta crítica, para mostrar su falta de fundamento, hay que acudir al concepto de Estado en San Agustín.

Se ha dicho (11) que Agustín y la patrística tuvieron una mera concepción negativa del Estado. El pecado original habría, según S. Agustín, viciado la naturaleza humana (tesis que después siguió el protestantismo), la cual para Santo Tomás era íntegra, aunque vulnerada.

La servidumbre del estado, sería, pues para San Agustín una consecuencia del pecado; el hombre racional, hecho a imagen de Dios, habría debido dominar a los animales irracionales, a las bestias (en *De Civitate Dei*, XIX, 5, se afirma que los primeros justos fueron pastores de rebaños y no reyes de los pueblos), pero por el pecado se vió obligado a disminuir su dignidad. Para Sto. Tomás, el estado es, por el contrario, un principio de justicia y de orden, que habría podido hallarse incluso en el Paraíso terrenal. De aquí, el pesimismo agustiniano y el optimismo tomístico en la concepción política. Cumplida su misión de unificar a las gentes para la difusión del Evangelio, el imperio, nacido de la violencia y de la sangre, habría debido terminar para San Agustín.

Desconfiando de su potencia terrena, recordando las persecuciones de la dominación pagana, apoyado en la tesis de la justificación, por la cual se asegura en el seno de la Iglesia la libertad de conciencia amenazada por el estado, Agustín había implicado al paganismo en el único concepto de *civitas terrena*, reputando esplendidísimos vicios aun las virtudes de los romanos. Pero si el paganismo estaba organizado como estado en cuanto que *civitas... nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata* (*De Civ. Dei*, XV, 8), habría que preguntarse si la inmoralidad era connatural al estado en general o al estado pagano en particular.

Es necesario repetir que Agustín vivía en una situación histórica particular en una sociedad cristiana demasiado reciente y mundana, muy lejos del ideal de la *Civitas Dei*. Esto le inducía a ver la sociedad como una culpa organizada, una perversión del estado natural que, presuponiendo la justicia y la perfección de los individuos, no tenía necesidad de relaciones de subordinación. Por ello, para él, entre estado e iglesia corrían las mismas relaciones que entre el mal y el bien, la condenación y la redención, mientras que para Santo Tomás el hombre, animal social, se presentaba como naturalmente atraído a la organización política. Pero precisamente en el pesimismo agustiniano aparecía ya la superación dialéctica. Como la duda lleva a la verdad, y el pecado a la virtud, el estado puede superarse a sí mismo, alejándose del pecado con la justicia, del pecado que lo ha engendrado, y ascender hacia la gracia.

La concepción platónica del estado, hombre en grande, adquiere un valor ético y religioso. Lo que para Platón es la reproducción de la condición natural del hombre, se presenta como imagen de la redención sobrenatural. Lo que para Platón puede nacer en Grecia, puede

(10) Cfr. por ejemplo, LANDI, *Ancora Dante e Sant' Agostino*, Marzocco, 31-3-1929.

(11) ERCOLE, *Pensiero politico di Dante*, dos vols., Milano, 1927-28.

surgir por doquier y extenderse hasta el cielo. La *civitas terrena*, nacida de Caín, evoluciona del pecado a la justicia humana; la *Civitas Dei*, fundada por Cristo, se desarrolla de la justicia humana a la gracia.

Si Cristo le ha dado la existencia, le ha indicado también los medios para sostenerse; no es solamente el fundador en el pasado, sino también su guía en el porvenir, y su organizador eterno. De ahí el carácter providencial del estado en los designios de Dios, para que el hombre sea encaminado al bien: *prorsus divina Providentia regna constituuntur humana* (*De Civ. Dei*, XV, 4). De aquí parte toda la especulación patrística, que afirma que la sociedad proviene de la voluntad de Dios, no como producto del pecado, sino como principio de orden (producto del pecado es sólo la coacción). De aquí, la aserción, repetida en dos pasajes de las *Confesiones*, de que la sociedad civil es obra de Dios, y por Él mismo ordenada a su servicio. De aquí la sentencia de que todos los hombres son como impelidos a unirse para asegurarse la paz.

Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam (*De Civ. Dei*, XIX, 12). De aquí la concepción dantesca del canto XVI del *Purgatorio*, en la que Marco Lombardo muestra al poeta la causa de la corrupción humana.

Éste, que es uno de los personajes más interesantes y simbólicos del poema, muestra con claridad a Dante los lazos que unen la ética con la política, y la necesidad de un guía, que ilumine la vida de los hombres. El pecado original ha causado, dice, una tal catástrofe en las facultades apetitivas, que el hombre necesita un rey que le muestre «della vera città almen la torre». Aunque tal rey no sea, como pretende Gioberti, el Papa, sino un jefe político y civil, la idea es completamente agustiniana. En las actuales condiciones de la humanidad, por la *cupiditas dominandi* causada por el pecado original «convenne legge per fren porre», convenía, por lo tanto, establecer un poder coactivo, en virtud del poder legislativo, que condujera los hombres a Dios.

Los acostumbrados temas de la *Divina Comedia*, el común origen divino de Iglesia e imperio, su distinción y unión, impuestas por Dios como remedio del pecado original, se extienden en el discurso de Marco Lombardo en una más amplia visión de toda la historia humana. El hombre, creado por naturaleza social y político (tesis del *Convivio*), que tiende necesariamente a la justicia, tiende a la injusticia por efecto de la *cupiditas*, es decir, del pecado (tesis del *De Monarchia*). Pero Dios le ha dado la posibilidad de poner remedio al desorden y a la anarquía producidas por el pecado mismo, mediante un orden preestablecido, que halla precisamente en la coacción la pena y el remedio del pecado. Por ello, después de haber puesto Dante como base filosófica de su doctrina política la concepción aristotélico-tomista del Estado, recurre a la concepción agustiniana de la necesidad de tal orden preestablecido, que justifica y da valor al mismo tiempo a la autoridad del estado.

Sostiene Ercole que la idea de la culpa, superada en la tesis de la justificación aristotélica-tomista, reaparece en la condena dantesca de la insuficiencia de los estados autárquicos y particulares, y en la altí-

sima valoración de la monarquía universal, donde se agota la experiencia política en su aspecto más fragmentario y contingente, y que señala al hombre su fin humano, en previsión de su fin divino. El individualismo de los municipios libres, choca por ello con la sensibilidad del poeta, porque corrompe la imagen ideal de aquella autoridad suprema, que Agustín había indicado y a la que se adhería con entusiasmo, la imagen ideal del estado, donde los valores todos morales y jurídicos se presentaran como emanando de la misma voluntad de Dios, y donde la elección de la gracia apareciese justificadamente extendida de la vida religiosa a la moral, y de ésta, a la política.

El imperio de Dante no es, pues, una superestructura que se añade a los estados efectivos y vitales, como pueden ser la Francia de los Anjou o la república de Florencia. Para Dante, el Imperio es el único verdadero estado, porque es el único que pueda realizar el fin que es su fundamento y su justificación, y que es el fin de toda la humanidad: la consecución de la verdad, de lo bello, del bien, de forma tan absoluta, que supera necesariamente toda estructura familiar, ciudadana, nacional, hasta alcanzar una completa autosuficiencia y una absoluta unicidad. *Unicus principatus super omnes in tempore vel in hiis et super hiis quae tempore mensurantur* (*De Monarch.*, I, 2).

Para realizar tal forma superior de autoridad, hay que encontrar primero lo que es el *finis universalis civilitatis humani generis.*

La primera idea de un estado de tal guisa, había aparecido en el *De Republica* de Cicerón, que enunciaba la tesis de un consorcio social, no agregado casual y convencional, de individuos, sino entidad espiritual cimentada en una finalidad absoluta de orden ético, en la voluntad de actuación del *ius humanum* en la conciencia de un orden más alto, de una finalidad trascendente. Tesis que el *De Civitate Dei* ratificó en sentido cristiano. En su primer libro del *De Monarchia,* sostiene Dante que la monarquía universal es indispensable para el bienestar del mundo, en el segundo, se pregunta si el pueblo romano se ha atribuído con justicia este oficio, y en el tercero, si la autoridad del monarca depende únicamente de Dios o de su vicario en la tierra.

Tal como Dante resuelve el problema, puesto que da al emperador una autoridad de indiscutible origen divino, no se ha dudado en declararlo Gibelino. Pero la concepción política del poeta es indivisible de su concepción ética. Afirma que el Imperio es independiente de la Iglesia, pero que le incumbe el deber que en el primer libro Dante dice ser el fin del Estado, es decir, la consecución del fin supremo intelectual y moral: debe disponer la felicidad temporal en función de la felicidad inmortal. El Imperio tiene su legitimidad en su mismo respeto a la preeminencia de los valores trascendentes.

Regnum et sacerdotium están entrambos sometidos a un principio absoluto, que los concilia en función de una finalidad que acaba por ser única. Por ello la tesis del *De Monarchia* está en perfecta armonía con la de la *Divina Comedia.* No hay, como creyó Ercole, en el poema, una tentativa de sustitiur a la solución sobrenatural y trascendente que dió del problema político el tomismo, una solución inmanente y terrena. No se puede acusar a Dante de racionalismo inmanentista, por cuanto su concepción del Estado se encuadra en la concepción del

providencialismo de la historia y en la visión de un orden universal, del cual es testimonio todo el poema.

Al comienzo del poema, Dante se halla perdido en la selva del pecado; en la mitad exacta del mismo, en el canto XVI del *Purgatorio*, conoce que la razón «che il mondo ha fatto reo» es la ruptura de la armonía de los dos poderes predispuestos por Dios para el bien de la humanidad; en el *Paraíso*, afirma triunfalmente el fundamento absoluto del Estado, identificado en el reconocimiento del fin último del hombre, su legitimidad en el ejercicio de la justicia, su universalidad en la afirmación indiscutible de la libertad humana.

Así como en el *De Monarchia* Dante ha sostenido agustinianamente que Imperio e Iglesia *sunt ergo huiusmodi regiminis remedia contra infirmitatem peccati*, en la *Divina Comedia* demuestra exhaustivamente que el hombre, que habría podido gozar de la felicidad terrena sin el imperio y de la celeste sin la Iglesia, ha tenido necesidad *propter cupiditatem* causada por el pecado original de una y otra fuerza coactiva: *Has igitur conclusiones et media humana cupiditas postergeret, nisi homines tanquam equi, sua bestialitate vacantes, in camo et freno compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directiva* (último capítulo del *De Monarchia*).

Dante, pues, que ha sentido la naturalidad del estado y que la ha triunfalmente afirmado, en el canto VIII del *Paraíso*, por boca de Carlos Martel, ha visto igualmente el estado como *remedium peccati*, remedio provocado por la humana *cupiditas*, como ya Agustín.

Después de la larga y con frecuencia dramática serie de incidentes y de contrastes entre la Iglesia y el Imperio, Dante se remite inmediatamente a la concepción agustiniana de un doble poder, que dialécticamente puede resolverse en la unidad del fin, viendo al Emperador sometido a aquella jurisdicción que comprende dentro de su ámbito, toda jurisdicción temporal.

Podemos ver en esta convicción enteramente religiosa de Dante un sueño ya superado por los tiempos. Después de Canosa, después de los últimos sucesos de la historia, después de las triunfales afirmaciones de los Municipios, sólo los pobres hombres, Dante y Enrique VII, podían depositar todavía tanta confianza en la autoridad imperial. Pero esta confianza contribuye a potenciar la inspiración poética de la poesía de Dante. Guerreros, estadistas, apóstoles y Santos, se encuentran para ésta en un mismo plano, tienden a la misma meta, concurren igualmente al triunfo de Dios en los corazones de los hombres.

El estado es coacción, organización de delito y no de derecho, únicamente cuando traspasa sus deberes y falta a su fin, cuando no indica la torre de la verdadera ciudad a los hombres, los cuales, privados de guía, se pierden en el error. Es, por el contrario, instrumento de la voluntad divina, cuando, sirviéndose de la justicia, realiza sobre la tierra la paz, a que aspira el mundo. La paz es para Agustín el *summum bonum*; Dante saluda a Enrique VII, que vendrá a «drizzare Italia»... «prima ch'ella sia disposta» (*Paraíso*, canto XXX, v. 138), como príncipe de la paz. Dante se posesiona con alegría de la idea de que a la *civitas terrena* relativamente buena y capaz de progreso, se dé como ideal la ejecución del designio divino. Por ello ve al estado como turbia

Babilonia «che si asside su tutti i neri fiumi della terra» sólo cuando ejercita una autoridad arbitraria e indiscriminada.

Babilonios son los florentinos que se rebelan a Enrique VII (*Epist.*, VI, 8), Babilona es Francia, la tierra misma donde se vive en el pecado. Organización eterna de la *Civitas diaboli*, ejemplo de la perversión a que puede llegar el hombre, cuando se pone fuera de la gracia de Dios es el Infierno mismo, llamado «città dolente» y que se concluye con la trágica condena por boca de Lucifer de Judas, Bruto y Casio, es decir, de los traidores a Dios y al Estado, colocados en el mismo nivel. A esta condena se contrapone la exaltación del alma «agosta» de Enrique VII en la cándida rosa de los bienaventurados.

A pesar de su pesimismo respecto a la autoridad terrestre, tampoco Agustín vió jamás en el estado, y particularmente en el estado romano, una Babilonia en sentido absoluto. Roma, como Alejandría, Jerusalén, Nínive, fué Babilonia cuando cometió el mal, pero se aproximó a la *Civitas Dei* cuando quiso el bien. Por lo demás: *Roma quid est nisi romani*? Y los romanos pueden y podían realizar según su voluntad ya la *Civitas Dei*, ya la *civitas diaboli*. Y Dante asimiló completa y profundamente este pensamiento agustiniano, repitiendo muchas veces en su obra los momentos de la concepción histórica, que llevaba consigo este pensamiento. Y tal concepto continuó también en Petrarca, por más que se quejase de que Agustín había llamado a Roma *Babilonia*, pues buscando la razón de la confusión de la historia antigua y moderna, convino también él, agustinianamente, que Dios amó «debellare il mondo e rimetterlo in pace con le leggi di Roma».

Recordando que Agustín había escrito, que por medio de Roma *Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum, longe alteque placare* (*De Civ. Dei*, XVIII, 22), recordando la concepción dantesca solemnemente afirmada por Justiniano, vió Petrarca en Roma el centro del mundo, y, en el momento del cisma de Avignon, llamó Babilonia a la iglesia aviñonesa. Si Roma había sido y era el centro del mundo, caía en el error quien de ella se alejaba. Abandonando Roma, el papado había negado el providencialismo de Roma, y había convertido a la Iglesia en «fontana di dolore, albergo d'ira —scola d'errori e tempio di eresia». El agustinismo Petrarca se descubre en este punto como una directa emanación de la concepción medieval y dantesca y de la moderna remeditación del *De Civitate Dei*. Agustín revivía a través de la poesía sus enseñanzas eternas en las mutaciones históricas de la más compleja época de la historia italiana.

Agustín, que nació individualista, fué encaminándose siempre, por la experiencia de su conversión, y por su misión episcopal, hacia una mayor socialidad. Dante, nacido en el estado democrático de Florencia, que frustró todas sus ilusiones, desterrado de Rávena, tumba del Imperio, concluyó por tener un sentido de una siempre mayor soledad y aristocracia espiritual. Agustín se ocupó de la historia por la urgencia de los tiempos dramáticos; Dante, después de dos generaciones de ausencia del Imperio, sintió el impulso de volver a soñar su universalismo con la convicción de que en él estaba la salvación del mundo. La tremenda presión de la historia condujo tanto al Santo como al

poeta a preguntarse cuál era la razón de los acontecimientos, y a justificarlos a la vista del mismo ideal que los sostenía, la voluntad de Dios, que se demostraba sobre la tierra en el bien y en el mal, en la miseria y en la gloria

Para el Santo y para el poeta, la historia es el drama, no de unos pocos, sino de todos los hombres, porque todos obran con las mismas fuerzas del bien y del mal, es el retorno a Dios que se actúa en el espíritu de cada hombre. Agustín había superado el concepto de la Providencia estática, meramente mecánica, preocupada de asegurar la marcha de las cosas, pero sin preocuparse del espíritu del hombre; y había dado la idea de una Providencia que integra el esfuerzo del hombre. La historia se le presentaba, pues, no como el sucederse de vanas formas de vida, ni como una lucha contra el mundo externo, sino como la unificación del duro trabajo humano y de las incidencias de la naturaleza, consagrada en la certeza de que todo ello tiene valor eterno.

No vanidad y muerte, sino espíritu y vida, eternidad. Podemos decir que Bossuet, Vico, Hegel, Spengler, imitaron a Agustín, pero al Agustín menor, al que buscaba los destinos de la historia dentro de los acontecimientos colectivos. En realidad, únicamente Dante supo hacer converger, en su poema, como Agustín en el *De Civitate Dei*, los secretos de la historia impersonal en el supremo secreto de la fe, que es gracia personal; para ninguno, como para él, el examen del problema político en su esencia y unidad, implicó el hallazgo del valor supremo y absoluto de la vida, y el descubrimiento del hilo conductor de la racionalidad de los hombres, que pueden, fragmentariamente considerados, aparecer como irracionales.

Gioberti escribió (*Gli studi danteschi di Vincenzo Gioberti*, Torino (Bocca, 1922): «La provvidenza è la grande idea che presiede a tutte la ricerche del Vico come a quelle del Leibnizio, del De Maistre, del Bossuet, di Sant'Agostino. Vico concepì l'idea di una storia della provvidenza. Non v'ha idea più atta ad ispirare, più poetica di questa. Essa pressiede pure la *Divina Comedia*... Dante, in un eccellente passo del *Convivia*... precorre Bossuet, e contempla nei fasti della repubblica romana l'opera particolare della provvidenza, che volle per tal modo preparare il mondo gentile al cristianesimo... l'idea concepita da alcuni spiriti magni, Sant'Agostino, Dante, Bossuet, Vico, di vedere negli eventi umani l'ordine della provvidenza, altro non è che lo sviluppo di quella verità che campeggia da un lato all'altro della Scrittura, ove continuamente si vede Dio presiedere alle vicende del mondo e agente come personaggio storico sopra la terra; onde così il Savio fa parlare l'increata sapienza: *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt* e ci mostra diretti dalla mano di Dio i cuori dei rettori di popoli: *quocumque voluerit, inclinabit illud.*»

Intérprete de San Agustín, y el más fiel quizás, se nos muestra por tanto Dante, de cuyo antiagustinismo tanto se ha discutido.

El ideal de libertad, que es la consciente libertad cristiana, constantemente presente en el poema, la aspiración, dramáticamente viva, de rehuir los lazos de la tierra, para escapar de la servidumbre de la tentación y del pecado presupone una reminiscencia inmediata de la

más alta especulación agustiniana, que supera el pesimismo en la masa humana por el optimismo cristiano, que lo espera todo de la naturaleza divina. Si la debilidad se extiende a todos los hombres, a todos se ofrece también la misericordia divina, de modo que la inteligencia humana, perfeccionada por la fe, puede tocar el infinito de la libertad divina.

Puede de tal modo abrirse al hombre que vive *sub lege et Deo*, una amplia visión que de otro modo le sería imposible alcanzar. El humano esfuerzo, que tiende a una justicia que cambia en su aspecto contingente, pero que revela su línea inmutable en la relación continua a lo eterno, se consagra en la certeza y en la completa confianza en aquel *locus superior sine quo regi populus non potest* (*De Civ. Dei,* XIX, 19). Agustín y Dante tienen su punto de contacto en la identidad del ideal de una justicia que sea eterno criterio del humano obrar y de una ley trascendente que consagra el valor de los hombres. Irrealizables en la tierra, la *Civitas Dei* y el Imperio dantesco, aparecen como el continuo acicate de la humanidad, que sin un ideal tan sublime, propuesto continuamente a sus ojos creería estériles y vanas sus tentativas de crear la historia. En el anhelo de la identificación ascética y mística en Dios, el Santo y el poeta tienden a la misma consagración de los aconteceres históricos en un arrobamiento celestial, que conduce a Agustín a la santidad y a Dante al vértice más alto de la poesía.

Vera PASSERI PIGNONI.
Bolonia.

(Trad. por Fr. Luis Garayoa.)

BIBLIOGRAFÍA

Sant'Agostino: *Fascículo conmemorativo del XV centenario de su muerte* (*Vita e Pensiero*), Milano, 1930.
BOFFITO: *Dante, Sant'Agostino ed Egidio Colonna,* Florencia (Olschki), 1911.
BRUERS: *Romanità di Sant'Agostino,* en *L'Italia letteraria,* 19-5-1929.
BUSNELLI: *Sant'Agostino, Dante e il Medioevo,* Fascículo..., pp. 502-508.
CALCATERRA: *Sant-Agostino nelle opere di Dante Alighieri e di Petrarca*: *Nella selva del Petrarca,* Bologna (Cappelli), 1936.
COSMO: *L'ultima ascesa.* Bari (Laterza), 1936.
CHIOCCIONI: *L'agostinismo nella Divina Comedia,* Florencia (Olschki), 1952.
ERCOLE: *Pensiero politico di Dante,* Milano, 1927-28. *Dante e Sant'Agostino,* Marzocco, 7-9-1930.
GILSON: *Dante et la philosophie,* París, 1939.
LANDI: *Ancora Dante e Sant'Agostino,* Marzocco, 31-3-1929.
GIOBERTI: *Gli studi danteschi di V. Gióberti,* Torino (Bocca), 1922.
NARDI: *Dante e la filosofla medievale,* Bari, 1942.
PASCOLI: *Sotto il velame,* Messina, 1900.
PIETROBONO: *Il Poema sacro*: Parte I e II, Bologna. 1915.
SEMERIA: *La romanità di Sant'Agostino.*
TOCCO: *Arte, scienza e fede ai tempi di Dante,* Milano (Hoepli), 1901.
VOSSLER: *Die göttliche Komödie.* Heidelberg, 1925.
VOSSLER: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter,* Munich, 1915.

TEXTOS

SAN AGUSTÍN: *Las Confesiones.—La Ciudad de Dios.—De vera Religione.*
DANTE ALIGHIERI: *La Divina Comedia.—Il Convivio.—Le Epistole.—De Monarchia.*

La Fe en el Cuerpo Místico de Cristo según San Agustín

Por Estanislao J. GRABOWSKI

Si la Iglesia de San Agustín es una Iglesia de «sacramentos» (1), no lo es menos Iglesia de la vida interior. Sus miembros están unidos no solamente con ritos visibles y observancias externas, que forman la unión moral de una organización jurídica, sino también con lazos internos y espirituales que constituyen la comunión de un organismo viviente (2). La fórmula *Communio sanctorum* puede entenderse de dos maneras: como participación en la sagrada liturgia (ritos sacramentales, santas observancias) o como una comunión de hombres que son santificados por ella (3). La Iglesia, así concebida, no es únicamente una institución de salvación (*Heilanstalt*), sino una comunidad de salvación (*Heilgemeinschaft*).

La partición externa tiene por objeto la santidad interna. La vida jurídica, social y sacramental de la Iglesia se halla ordenada hacia la vida interna del Cuerpo místico de Cristo, y la vida interna del Cuerpo místico, hacia la vida celestial de este mismo Cuerpo de Cristo. La vida interior del individuo y de todos los individuos que constituyen el Cuerpo místico sobre la tierra, es una vida de fe, esperanza y caridad. De éstas, la fe y la esperanza gozan de una existencia temporal, mientras la caridad entra en lo eterno.

Esta tríada de la vida interior es tan vital a la religión que constituye la médula misma del cristianismo. «Estas virtudes, dice San Agustín, han de formar el objetivo principal, si no único, de la religión» (4). Ellas constituyen la verdadera alma de la oración: «Oramos siempre con un deseo permanente que descansa en la fe, la esperanza

---

(1) Cf. *Études Augustiniennes*, C. COUTURIER, «'Sacramentum' et 'Mysterium' dans l'Oeuvre de Saint Augustin» (Paris, 1953), pp. 161-332.

(2) Cf. S. J. GRABOWSKI, «St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ», *Theological Studies*, VII (1946), 72-125; «Sinners and the Mystical Body of Christ according to S[t]. Augustine», *Theological Studies*, IX (1948), 68 ff.; «Saint Augustine and the Church», *The American Ecclesiastical Review*, CXVII (1947), 339-347.

(3) *De civ. Dei*, I, 35 (PL 41, 46, ed. Dombart-Kalb, I, 51): *connexos communione sacramentorum; Sermo* 15, 2 (PL 38, 116): *participationem et communionem sacramentorum; Contra Faustum*, XIX, 11 (PL 42, 255; CSEL 25 ed. J. Zycha, 510); Cf. F. J. BADCOCK, «*Sanctorum communio* as an article in the creed», *Journal of Theological Studies*, XXI (1920), 106-126.

(4) *Ench.*, 4 (PL 40, 233).

y la caridad» (5). Piedad no significa otra cosa que rendir a Dios su verdadero culto, y éste se lleva a cabo por medio de la fe, la esperanza y la caridad (6). La extremada importancia que éstas tienen para el Doctor africano se manifiesta especialmente en sus primeras obras» (7). El desarrollo de su teología gira alrededor de estos términos capitales.

Nuestro estudio se limita a la primera de las virtudes teologales: la fe. Examinaremos la naturaleza de la fe y, seguidamente, su poder de justificación y de unión con Cristo y la Iglesia.

SIGNIFICADO DE LA FE

En los escritos de aquellos filósofos que ejercen una influencia en el pensamiento agustiniano, apenas se encuentra el término «fe» y esto solamente en un sentido muy restringido. Cuando San Agustín emplea la palabra «fe» en sentido de opinión (8), nos recuerda el uso platónico de πίστις en su compleja teoría del conocimiento (9). Asimismo, fué Platón, quien le hizo sentir la insuficiencia de la razón y la necesidad de recurrir a la revelación en materias que sobrepasen el poder del entendimiento (10). Pues el sabio griego acepta, además del empleo de la razón la autoridad de la tradición como medio para llegar a las verdades religiosas.

En las obras de Platino fe (πίστις) es un medio de adquirir un conocimiento y es superior a la opinión. Pues es una convicción que no se opone al conocimiento (αποδεῖξις) ya que llegamos a la fe por medio de razones filosóficas (11). Hablando del artista que reacciona espontáneamente a la belleza, Plotino afirma que «se deben implantar en él las verdades de la filosofía para llevarle a la fe en aquellos que inconscientemente poseen dentro de sí mismo» (12). Aconseja que la mente o entendimiento metafísico debe acostumbrar por medio de las matemáticas al pensamiento trascendental y a la fe: «Al estudiante de la metafísica le será prescripto el estudio de las matemáticas, para de ese modo amaestrarlo en el pensamiento abstracto y en la fe de lo inmaterial» (13).

La fe en los escritos de San Agustín es una concepción viviente de un factor religioso múltiple, que afecta al alma y reside en sus dos facultades:. entendimiento y voluntad. Ésta no puede comprenderse en el marco de una definición. El Santo Obispo emplea el término en

(5) *Ep.*, 130, 9, 18 (PL 33, 501).

(6) *Ench.*, 2-3 (PL 40, 231-2).

(7) LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, (5 Aufl.; Halle, 1953). p. 372: «Glaube, Hoffnung und Liebe traten schon in Augustins Soliloquien bedeutsam hervor. Sie sind Grundbegriffe seiner Theologie geblieben.»

(8) *De util. cred.*, 25 (PL 42, 83): *credit omnis et qui opinatur.*

(9) F. COPLESTON, *A History of Philosophy* (Westminster, Md., 1948), I, 152 ff.; A. E. TAYLOR, *Plato: The Man and his Work* (5th ed., London, 1948), p. 143.

(10) *De ord.*, II, 26 (PL 32, 1007): *Ad discendum dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione...*

(11) I *Enn.*, 1, 3 (ed. Volkmann, I, 41): II *Enn.*, 1, 1 (ed. Volkmann, I, 129).

(12) I *Enn.*, 3, 1 y 3 (ed. Volkmann, I, 59 f.); PLOTINUS, *The Ethical Treatises*, tr. by Stephen MacKenna (London: 1917), I, 52.

(13) *Loc. cit.*, PLOTINUS, *The Ethical Treatises*, I, 52-3.

sus diversos sentidos populares, pero sobre todo en sus diversos sentidos escriturísticos. A veces, determina expresamente el significado que da a la palabra «fe», lo cual indica que no goza de una comprensión fija e inmutable. Otras llegamos a descifrar el significado de la misma estudiando su interpretación habitual de los pasajes de la Sagrada Escritura en que se encuentra la palabra. Si bien se la siente palpitar en todas sus obras, sin embargo, San Agustín escribió un Tratado sistemático sobre la naturaleza de la fe. Su obra *De utilitate credendi* fué escrita en 391 como réplica a la objeción maniquea de que la Iglesia exigía fe ciega en vez de guiar a los hombres con la luz de la razón y del conocimiento. Agustín defiende los motivos y carácter racional de la fe (14). Etimológicamente (15), hace derivar la palabra «fides» de una combinación de «fieri» y «dicere», esto es, hacer lo que uno dice, que es lo mismo que veracidad (16).

Agustín claramente distingue entre el conjunto de verdades que cree el cristiano y el acto mismo de creer (17). Fe tomada objetivamente significa aquel cuerpo de verdades reveladas al hombre y que, como tales, deben ser aceptadas por él en su totalidad. Fe, tomada subjetivamente significa ya la virtud infundida por Dios en el alma, que el mismo acto individual en cuanto es ejecutado por parte del hombre. Pero una cosa son los artículos de la fe, y otra la fe con que se creen. Las cosas que creemos existen en la realidad presente, pasada y futura; mas la fe existe en el alma del creyente» (18). Asimismo la fe puede esconderse en el corazón o expresarse con los labios y en consecuencia queda dividida en fe interna y externa. Esta expresión o profesión de una misma fe es tan esencial al Cristianismo como la fe del corazón (19).

De esta descripción preliminar de la fe y de sus rasgos generales podemos ver cómo se adapta el concepto de Iglesia. La fe contiene elementos tanto internos como externos, lo cual hace posible el que pueda servir de lazo ya con el Cuerpo Místico de Cristo, ya con la Iglesia social y visible. Por su naturaleza interna, en cuanto que es virtud o acto del sujeto, ella une a éste interna e invisiblemente al Cuerpo místico de Cristo. Por su profesión externa le asocia visiblemente con la Iglesia externa que expresa su fe como parte de su culto público.

Al verbo *credere* corresponde el substantivo *fides*. En sentido subjetivo ambas palabras comprenden los significados siguientes:

1) Describen un estado mental que se inclina hacia el asentimiento, pero que no lo da, pues los motivos no son suficientemente convin-

(14) *De utilitate credendi* (PL 42, 63-93).

(15) Sobre el significado etimológico de la fe, cf. M. Scheeben, «Glaube», Wetter und Welte, *Kirchenlexicon* (Freiburg im Br.: 1888), V, 167.

(16) *Ep.*, 82, 22 (PL 33, 285; CSEL 34, 374): *cum ipsa fides in Latino sermone ab eo dicatur appellata, quia fit, quod dicitur; ubi autem fit quod dicitur, mentiendi utique non est locus.*—*Sermo* 49, 2, 2 (PL 38, 321): *Fides appellata est ab eo quia fit quod dicitur. Duae syllabae sonant, cum dicitud fides: prima syllaba est a facto, secunda a dicto... Fac quod dicis, et fides est.*

(17) Cf. A. Tymczak, *Nauka Sw. Augustyna o Wierze* (Przemysl: 1933), páginas 40 s.

(18) *De Trinit.*, XIII, 5 (PL 42, 1016).

(19) *Enar. in Ps.*, 39, 17 (PL 36, 445): *...novit Deus meus intus in corde meo quia credo... Ecce hoc dicis te intus habere in corde: in labiis quid? Non sum Christianus?*

centes. En este caso el término «fe» es sinónimo de opinión (20). Tal aceptación se encuentra en las obras de Lutero (21) y Kant y suele ser común entre individuos cuya religión no se halla firmemente fundada sobre la base de la palabra revelada (22).

2) El concepto de fe abarca aquel conocimiento cuyo campo pertenece al entendimiento en contraposición a los sentidos (23). La fe comienza tan pronto como el hombre se ha levantado sobre la esfera de lo sensible para llegar a ponerse en contacto con la verdad inteligible. Y así aquellos que se hallan engolfados en el conocimiento de lo sensible son incapaces de creer. En el hombre carnal la sola regla del entender es el hábito de ver. Lo que ven, creen, lo que no ven, no creen» (24).

3) Fe se toma en aquel sentido de conocimiento de Dios y convicción de su existencia que puede adquirirse por medio de los sentidos a vista de la creación y por medio de la razón que se levanta a sí misma de las criaturas al Creador. «Despierta tu razón, usa de tus ojos como hombre, echa una mirada al cielo y a la tierra, el esplendor del firmamento, la fecundidad de la tierra, el vuelo de los pájaros, el nadar de los peces, la germinación de las semillas, el orden de las estaciones; he ahí las criaturas, busca al Creador; mira las cosas que ves, busca a Aquel que no ves. Cree en Aquel que no ves por las cosas que ves» (25).

4) San Agustín usa del término «fe» en el sentido de fidelidad la cual engendra confianza en el cumplimiento de las promesas divinas. Este significado de la palabra «fe» que ocurre también en las Sagradas Escrituras sabemos que fué la definición fundamental y exclusiva de Lutero. Ella ha producido una tremenda huella en la teología protestante. La fe fiducial de los primeros reformadores ha sido modificada ya por gran número de protestantes (26). Promovidas por el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento de Kittel, nuevas investigaciones escriturísticas, han hecho tambalear el postulado protestante sobre la doctrina de la justificación por la fe sin obras de tal manera que entre los teólogos protestantes contemporáneos (c. g., Barth, Brunner, Stauffer) existe una reacción hacia la Neo ortodoxia (27).

Que éste es solamente uno de los sentidos que San Agustín concede a la palabra «fe» es de evidencia inmediata por el mero hecho de que las distingue. «Ahora hablamos, dice, de aquella fe que tenemos cuando creemos algo, no de aquella que se produce cuando prome-

---

(20) *De util. cred.*, 11, 25 (PL 42, 83): *Credit omnis et qui opinatur.*

(21) Cf. H. Denifle-A. M. Weiss, *Luther und Luthertum* (Mainz, 1906), I, 624.

(22) «Foi». *Dict. de Theol. Cath.*, VI, 89: «Cette croyance amoindrie qu'on appelle opinion ou conjecture. Elle imite la foi.»

(23) *De div. quaest.*, 83 48 (PL 40, 31); *Quaest. Evang.*, II, 39 (PL 35, 1352).

(24) *Sermo* 242, I (PL 38, 1139).

(25) *Sermo* 126, 3 (PL 38, 699); *Ench.*, 8 (PL 40, 235).

(26) Cf. H. F. Davis, «The Act of Faith», *The Irish Theological Quarterly*, XIX (1952), 102-115; *Theology Digest*, I (1953), 119-122.

(27) Cf. A. Bea, «Der heutige Stand der Bibelwissenschaft», *Stimen der Zeit*, LXXIX (1953), 91-104. «Biblical Studies Today», *Theology Digest*, III (1955), 54.

mos algo» (28). El concepto cristiano de Dios y de la revelación postula la confianza en la posibilidad de conseguir la propia salvación. Así pues, siempre existirá cierta connotación entre la fidelidad y la fe de asentimiento a una doctrina (29).

5) Fe es igualmente la aceptación de hechos que tienen por base la autoridad humana. San Agustín apunta a la fe humana para demostrar la necesidad y sentido común de la divina. El conocimiento no se adquiere totalmente por iniciativa y esfuerzo propio, sino que nos vemos obligados a depender de la autoridad de otros. El hombre asimila gradualmente y enseñado por otros: el discípulo de su maestro, el niño de sus padres, el amigo de su amigo, el menos competente del más competente (30). Toda la estructura de la sociedad descansa sobre la fe. «Muchos ejemplos podían citarse para demostrar que nada quedaría de la sociedad humana si nos decidiésemos a no creer sino lo que podemos percibir» (31).

6) En los escritos de San Agustín la fe comprende asimismo aquellas verdades que la mente acepta y mantiene en razón de la autoridad divina. «No puede negarse que la fe tiene para San Agustín, en el uso más común del término, el carácter predominantemente intelectual de la definición que dió al fin de su vida: *creer significa simplemente la afirmación mental*» (32). Así creemos en Dios (33), en la divinidad y humanidad de Jesucristo (34), en los Evangelios (35). Creemos las doctrinas contenidas en el símbolo y en la regla de fe (36) que se da a los catecismos (37). Dios ha revelado estas verdades, para beneficio del hombre por medio de los profetas, de Jesucristo y de los Apóstoles. Están contenidas en la Sagrada Escritura. El hombre no hubiera sido capaz de conocerlas, si Dios no hubiese venido en su ayuda con la revelación (38).

---

(28) *De spir. et lit.*, 31, 54 (PL 44, 235; CSEL 60, 210-11): *De hac enim fide nunc loquimur, quam adhibemus, cum aliquid credimus, non quam damus cum aliquid pollicemur.*

(29) Cf. SCHWENKENBECHER, *Fides praecedit rationem erörtert nach seinen Schriften* (Sprottau, 1899), p. 5; A. DORNER, *Augustinus. Sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung* (Berlín, 1873), p. 192; F. BÖHRINGER, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen* (Zürich, 1845), I, 222.

(30) *De ord.*, II, 26 (PL 32, 1007); *De vera relig.*, 24 (PL 34, 141).

(31) *De util. cred.*, 12, 26 (PL 42, 84); *De fide rerum quae non videntur*, 24 (PL 40, 173): *Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio, et quam horrenda confusio subsequatur?*

(32) J. BURNABY, *Amor Dei: A Study of St. Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Charity* (London, 1947), p. 78.

(33) *De civ. Dei*, IV, 20 (PL 41, 127; ed. Dombart-Kalb, I, 169): *primum et maximum officium est, ut in verum credatur Deum.*

(34) *In Io. Ev. tr.*, 28, 1 (PL 35, 1622); *ibid.*, 29, 1 (1632); *ibid.*, 44, 15 (1718-19); *ibid.*, 95, 2 (1872).

(35) *De praed. sanct.*, 15 (PL 44, 196); *Enar. in Ps.*, 118, *sermo* 18, 3 (PL 37, 1552).

(36) *De fide et symb.*, 25 (PL 40, 196; CSEL 41, 32).

(37) *De div. quaest. ad Simpl.*, I, 2 (PL 42, 171).

(38) *De civ. Dei*, XI, 3 (PL 41, 318; ed. Dombart-Kalb, I, 463-64): *Hic prius per prophetas deinde per seipsum, postea per Apostolos, quantum satis est judicavit, locutus etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit,*

San Agustín hace frecuentemente referencia a las verdades de fe como objetos que no vemos (39). Edifica su concepto de fe sobre dos términos palpables, oír, ver y creer, los cuales se presentan siempre en oposición. Las verdades que forman el objeto de nuestros sentidos y se hallan fácilmente al alcance del entendimiento, constituyen el campo del conocimiento (40). Por el contrario, aquellas otras que no podemos captar con nuestros sentidos (41) o nuestra capacidad mental (42), forman el objeto de la fe. Tales verdades nos vienen de otros y deben ser aceptadas bajo su autoridad, si hemos de gozar de su información (43). Si el testigo es humano, la fe será humana, si es divino, engendrará fe divina. La autoridad humana puede ser falible, mas la divina es siempre infalible (44). La fe de los miembros de Cristo y de su Iglesia se fundamentan sobre esta autoridad divina e infalible.

Fe es, por consiguiente, un asentimiento intelectual que no excluye la confianza. «La fe agustiniana», afirma Gilson, «es a la vez adhesión de la mente a la verdad sobrenatural y abandono humilde de todo el hombre a la gracia de Cristo; la adhesión de la mente a la autoridad divina implica humildad, y la humildad a su vez implica confianza en Dios, o sea, es asimismo un acto de amor y caridad» (45).

7) También encontramos a la fe asociada a la misma vida del alma; de hecho se la describe como si realmente fuese una parte esencial de esa vida. La fe genuina irá siempre acompañada de la gracia, la justicia, la esperanza y la caridad (46). Se la ve como un factor interno y permanente que habita en el alma. «Creer no es otra cosa que tener fe» (47). Los niños llegan a poseerla recibiéndola en el sacramento del bautismo y por ende, sin necesidad de acto alguno propio (48). Los que están regenerados en la nueva vida y, consiguientemente, unidos a Cristo por el lazo viviente de la fe, llevan el nombre de «fieles» (49).

---

nec per nos ipsos nosse idonei sumus. Cf. *De mor. Eccl.*, I, 12 (PL 32, 1316); *Sermo* 12, 4 (PL 38, 102).

(39) *In Io. Ev. tr.*, 40, 9 (PL 35, 1690); *ibid.*, 79, 1 (PL 35, 1837); *Sermo* 43, 1 (PL 38, 254).

(40) *Ep.*, 147, 7 (PL 33, 599; CSEL 44, ed. A. Goldbacher, III, 281): *Videntur autem quae praesto sunt, unde et praesentia nominatur, vel animi vel corporis sensibus.*

(41) *Ibid.: Creduntur ergo illa quae absunt a sensibus nostris si videtur idoneum, quod eis testimonium perhibetur.*

(42) *Ep.*, 118, 5, 32 (PL 33, 447; CSEL 34, 695): *ut salubriter credi persuaderet, quod nondum prudenter posset intelligi.*

(43) *In Io. Ev. tr.*, 120, 3 (PL 35, 1953): *Scit enim qui vidit, cujus credat testimonio qui non vidit. Ep.*, 147, 8 (PL 33, 600).

(44) *De ord.*, II, 3, 27 (PL 12, 1007; CSEL 44, 282); *De civit. Dei*, XIX, 14 (PL 41, 642; ed. Dombart-Kalb, II, 380): *Sed ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicujus erroris incurrat, opus habet magisterio divino cui certus obtemperet, et adjutorio, ut liber obtemperet.*

(45) E. Gilson, *Introduction a Etude de St. Augustin* (3me. ed., París, 1949), página 36.

(46) *In Io. Ev. tr.*, 29, 6 (PL 35, 1631).

(47) *Ep.*, 98, 9 (PL 33, 364; CSEL 34, 531).

(48) *De pecc. mer. et remis.*, 19, 24 (PL 44, 122-31; CSEL 60, ed. C. Urba-J. Zycha, 24).

(49) *In Io. Ev. tr.*, 52, 10 (PL 35, 1778).

ORIGEN DE LA JUSTIFICACION

La fuente de nuestra salvación no viene del hombre sino de Dios. Ciertamente que el primer paso indispensable hacia la salvación es el de la fe, pero la fe no viene del hombre. El llamamiento a la fe viene de Dios y el don mismo de la fe es concedido gratuitamente por Dios al hombre. Agustín concibe el camino de la salvación como una especie de circuito celeste; el comienzo de la vida interior y de la salvación del hombre proviene de Dios y su realización consiste en un retorno a Dios. Bajo la influencia del Espíritu Santo el hombre «es movido por admoniciones tanto internas como externas de fe» (50) y al ser concebida en el alma, ella en sus principios y perfección, es un don de Dios» (51). La fe, por consiguiente, no es efecto meritorio del esfuerzo natural del hombre o de sus buenas obras. No existe proporción aun entre los mayores esfuerzos naturales del hombre y el don de la fe, de ahí que aquellos no puedan merecer este último.

Aun cuando la fe venga directamente al hombre como don de Dios, esto no excluye la necesidad y ministerio de una Iglesia visible. Su divino Fundador le ha confiado la siembra de verdades evangélicas y pertenece a sus predicadores y misioneros el llevar la buena nueva a todos los pueblos. La fe debe venir de la predicación de la verdad revelada. Pero los esfuerzos de los ministros de la Iglesia servirán muy poco o nada, a no ser que su palabra u obra externa vaya acompañada de los rayos de luz derramados internamente por el Espíritu Santo y de la atracción ejercida del mismo modo por Dios (52). El predicador «labora en vano predicando la fe, a no ser que el Señor en Su misericordia la produzca interiormente» (53).

Tal fué la doctrina de San Agustín, llena de vigor y frecuentemente defendida, en su edad ya avanzada. En sus primeras obras mantiene una posición distinta. Comentando la *Epístola a los Romanos* afirma que lo que Dios previó en Jacob no fué sus buenas obras, sino la fe que él iba a tener y por esta razón fué escogido por Dios antes de su nacimiento (54). Porque Dios prevé esta fe, provee en conformidad, los medios necesarios para su consecución. Se predica el Evangelio a aquellos que Dios prevé serán favorables a la misma, pero no se predicará a los que Dios sabe no la han de aceptar (55). En esta fase primera San Agustín establece una distinción entre el origen de la fe y el de la caridad: la fe proviene de nosotros mismos, la caridad con sus obras, de Dios (56).

Al fin de su vida cuando censuraba sus propias obras y reconsideraba las doctrinas que había expuesto durante su vida, San Agustín

(50) *De div. quaest. ad Simpl.*, I, 2 (PL 40, 111).
(51) *De praed. sanct.*, 8, 16 (PL 44, 972).
(52) *De praed. sanct.*, 8, 15 (PL 44, 972): *... qui credunt praedicatore foren-*
(53) *De praed. sanct.*, 7, 12 (PL 44, 970).
(54) *Expos. Ep. ad Rom.*, 60 (PL 35, 2079).
(55) *Ep.*, 102, 14 (PL 33, 375; CSEL 34, 556).
(56) *Expos. Ep. ad Rom.*, prop. 60 (PL 35, 2079): *Quod ergo credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat Spiritum Sanctum.* Prop. 61: *Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum Sanctum.*

se retracta sin titubeos del punto doctrinal que adscribía al esfuerzo humano el mérito de la fe. Confiesa que no había comprendido en aquel entonces que la fe misma debía enumerarse entre los dones de Dios que constituyen la vida interior del hombre (57). La gracia de Dios es necesaria aun para el comienzo de la fe: la vocación, el arrepentimiento, el deseo, la esperanza y los demás actos son preparatorios a la fe solamente en cuanto que ellos mismos se hallan bajo la influencia de la gracia (58).

El llamamiento a la fe se dirige a todos los hombres, aunque de hecho no llegue a todos. De aquellos a quienes llega, no todos responden, pues no todos los llamados creen. ¿Qué es lo que hace que el llamamiento sea efectivo con unos y no lo sea con otros? En la primera parte de su vida, como hemos apuntado ya, San Agustín atribuye la diferencia a la previsión divina de los méritos o deméritos del hombre, pero más tarde resuelve la dificultad diciendo que, creen los que han sido llamados y elegidos efectivamente por la gracia de Dios. El Obispo de Hipona excluye toda posible intervención del mérito; no se puede atribuir la fe a uno mismo, sino que ha de ser considerada como don de Dios. Y sin embargo, aquellos que no creen deben atribuir la culpa a sí mismos, y, por consiguiente, su castigo es justo.

En análisis final: San Agustín admite que la aceptación o no aceptación de la fe se halla envuelta en el misterio. En la vida presente, no podemos explorar por qué el llamamiento externo a la fe no ha llegado a todos los pueblos y por qué no ha sido efectivo en todos aquellos a quienes ha llegado.

LA JUSTIFICACION POR LA FE

La fe es la piedra angular en el proceso de la salvación del hombre. Esto es evidente por la manera de interpretar San Agustín la afirmación de San Pablo, de que el justo vive de la fe: *justus ex fide vivit* (59). El punto cardinal de su exégesis y de su teología está contenido en el siguiente párrafo: «Habiendo obtenido la gracia de la fe, te justificarás por la fe; y viviendo en la fe, merecerás a Dios; y cuando hayas merecido a Dios, viviendo en la fe, recibirás como premio la inmortalidad y la vida eterna» (60). Podemos resumir la exégesis en tres puntos:

1) La gracia de la fe es necesaria para la justificación y nada puede suplantarla. La fuente de la justificación no es la ley, sino la fe (61).

2) La fe viva es el manantial de las buenas obras, meritorias para

(57) *Retract.*, I, 23, 2, 3, 4 (PL 32, 621; CSEL 36, ed. P. Knöll, 108-9); cf. E. Neveut, «Formules Augustiniennes, l'initium fidei», *Divus Thomas*, XXXVI (1933), 39, 44.

(58) J. Chéné, «Les origines de la controverse Semi-Pélagienne», *L'année théologique Augustinienne*, XII (1953), pp. 58 ff.

(59) Rom. 1: 7.

(60) *In Io. Ev. tr.*, 3. 9 (PL 35, 1400).

(61) *Enar. 2 in Ps.*, 32, *Sermo* 1, 4 (PL 36, 279); *Enar. in Ps.*, 77, 9 (PL 36, 989); *Sermo* 10, 2 (PL 38, 93); *Sermo* 189, 2 (PL 38, 1006); *Sermo*, Frangipane, 4, 2 (*Misc. Agost.*, I, 210); *Contra duas ep. Pel.*, III, 4, 13 (PL 44, 596; CSEL 60, 500).

la vida eterna (62). Donde falta la fe, la vida del hombre no se halla ordenada y orientada hacia Dios como fin último. No puede existir verdadera virtud en tal hombre (63) y las obras que ejecute no tienen valor para la vida eterna. Quizá sus acciones se consideren buenas, pero en realidad deben mirarse como pasos rápidos que se distancian del último fin del hombre (64). San Agustín, por consiguiente, no enseña, como algunos han interpretado, que las obras de los infieles son malas en sí mismas, porque nacen de un mal principio, esto es, del pecado original (65). Los actos naturales pueden quedar viciados por sus circunstancias y su fin, pero especialmente por el hecho de no estar ordenados hacia un fin sobrenatural... y esto es de máxima importancia para el Obispo de Hipona (66).

Contestando al problema: ¿quién es justo?, San Agustín afirma: *el que posee la vida de la gracia* y dice, además, que solamente él puede considerarse como «fiel». Establece, pues, una ecuación entre el justo y el fiel (*justus=fidelis*) y entre el injusto o perverso y el infiel (*injustos, iniquus=infidelis*) (67).

Puesto que la justicia es idéntica a la vida de Dios o vida sobrenatural en el alma, los vivos se identifican con los fieles (*vivus=fidelis*) y los muertos con los infieles (*mortuus=infidelis*) (68).

De la relación establecida por San Agustín entre la fe y las buenas obras según la interpretación que da a *Rom.*, 1:17, es evidente que las Sagradas Escrituras y San Agustín distan mucho de la exégesis de los que hacen de la fe el factor suficiente y único de la salvación del hombre (69). Lutero se gloriaba en el desposorio de la tradición paulino-agustiniana; su doctrina sobre la sola causalidad de la fe salvadora pretendía ser como un eco de aquella tradición. Al interpretar *Rom.*, 3:28: «Pues razonamos ser por la fe justificado el hom-

---

(62) *Enar., II in Ps.*, 32, *sermo* 1, 9 (PL 36, 283); *Enar. in Ps.*, 93. 29 (PL 37, 1215); *Sermo* 49, 2 (PL 38, 321); *Contra duas ep. Pel.*, III, 3, 5 (PL 44, 591; CSEL 60, 490): *De grat. et lib. arb.*, 7, 17 (PL 44, 892).

(63) *De Trin.*, XIII, 26 (PL 42, 1036); *Contra Jul. Pel.*, IV, 3, 17, 19 (PL 44, 745, 747); *De praed. sanct.*, 10, 20 (PL 44, 975); *Ep.*. 188, 3, 13 (PL 33, 853).

(64) *Enar. II in Ps.*, 31, 4 (PL 36, 259): *magnae vires et cursus celerrimus praeter viam.* Cf. J. WANG, *Saint Augustin et les vertus des patens* (París, 1938), pp. 76 ff.

(65) Tal es la opinión sostenida por J. ERNST, *Die Werke und Tugenden der Unglaübigen nach S. Augustin* (Freiburg im Br., 1871).

(66) Cf. J. M. DALMAU, «Sobre un punto difícil de exégesis agustiniana», *Estudios eclesiásticos*, XXIII (1949), 59-65. P. JACCARD, «De saint Augustin a Pascal, Histoire d'une maxime sur les vertus des philosophes», *Rev. de théol. et phil.*, 1940, p. 41-55, donde, analizando el dicho: *Virtutes gentium splendida vitia*, afirma que los escritores católicos han mitigado el significado de S. Agustín.

(67) *Enar. in Ps.*, 39, 6 (PL 36, 436); *Enar. in Ps.*, 54, 12 (PL 36, 637); *Enar. in Ps.*, 57, 21 (PL 36, 691); *Enar. in Ps.*, 118, *sermo* 3, 3 (PL 37, 1508); *Sermo* 26, 5 (PL 38, 173); *Sermo* 361, 6 (PL 39, 1602); *Sermo, Guelfb.*, 18, 1 (*Miscel. Agost.*, I, 499).

(68) *In Io. Ev. tr.*, 22, 6 (PL 35, 1577); *Enar. in Ps.*, 118, *sermo* 7, 1 f. (PL 37, 1516 f.).

(69) N. H. SNAITH, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Philadelphia, 1946; London, 1950): afirma en el capítulo final, «Salvation by faith alone», p. 143: «The true development of the Pauline theology is to be found in Luther and John Wesley... This is scriptural Christianity. It comprises what is distinctive in the Bible.»

bre.» Lutero añadió: «solamente», creando así la oposición entre «fe solamente» y «fe con obras» (70). Al utilizar las interpretaciones agustinianas dadas a la *Epístola del Apóstol a los Romanos*, el reformador alemán explota sus obras anti-pelagianas donde el Doctor africano usa de la autoridad de San Pablo para demostrar la gratituidad y necesidad de la fe (71).

En la larga historia de los estudios agustinianos éste es un ejemplo, entre muchos, en que a expensas de la integridad se lleva a cabo una interpretación parcial, despreciando lo que no se ajusta a nuestro sistema. Según la interpretación dada por el Santo Obispo a dichos versículos la fe ni suplanta, ni puede suplantar las buenas obras. La fe sirve de fundamento sobre el cual puede levantarse el edificio de las buenas obras. Comunica a la buena obra la orientación propia hacia Dios como fin último. Nuestras acciones son saludables porque vienen de un alma dotada de fe y animada por la caridad.

3) La vida de la fe no es perfecta; de ahí que no podamos conseguir en esta vida una justicia consumada y una impecabilidad absoluta (72). Esto se halla en armonía con la doctrina de San Agustín sobre los grados de la vida interior y de la santidad. Conseguiremos la perfección de la justicia y la impecabilidad completa, como premio final a nuestra fe, cuando ésta se transforme en visión de Dios (73).

Merece la pena observar el modo cómo San Agustín juega con las palabras contenidas en el texto paulino: *justus ex fide vivit*. Unas veces las combina de manera que se lea «el justo por la fe vivirá» (*justus ex fide vivet*); otras les hace decir: «el hombre justo vivirá de la fe» (*justus ex fide vivet*) (74).

La fe que justifica no es simplemente fe, sino fe de Cristo. San Agustín la determina frecuentemente como justificación por la fe de Cristo (*justificari ex fide Christi*) (75). Sin esta fe nadie puede reconciliarse con Dios (76). La Verdad misma, el Hijo de Dios descendió de los cielos, asumiendo la naturaleza humana y fundando la religión de fe para que al través de ésta pueda encontrar su camino de retorno a Dios. Llegamos al Dios invisible por la humanidad visible de Cristo, el Dios-

---

(70) Cf. C. J. Callan, *The Epistles of St. Paul* (New York, 1953), p. 67.

(71) Cf. M. Bendiscioli. «L'agostinismo dei riformati protestanti». *Rev. des Etudes Augustiniennes*, I (1955). 211 ff.; L. Christiani, «Luther et Saint Augustin», *Augustinus Magister* (París, 1954), II, 1029-38.

(72) *In Io. Ep. tr.*, 4, 8 (PL 35, 2010); *Enar. in Ps.*, 146, 6 (PL 37, 1903); *Sermo* 158, 4 (PL 38, 864); *Enchir.*, 31 (PL 40, 387); *De civit. Dei*, XX, 26, 1 (PL 41, 701); *De Spir. et litt.*, 36, 65 (PL 44, 243); *De grat. Christi*, I, 48, 53 (PL 44, 384).

(73) *In Io. Ev. tr.*, 45, 15 (PL 35, 1727); *Enar. in Ps.*, 109, 8 (PL 37, 1451); *Enar. in Ps.*, 109, 8 (PL 37, 1451); *Enar. in Ps.*, 36, *sermo* 1, 6 (PL 36, 359).

(74) Cf. P. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins* (Würzburg, 1937), pp. 137-141.

(75) *De spir. et lit.*, 26, 45 (PL 44, 228; CSEL 60, 199); *ibid.*, 32, 56 (PL 44, 237; CSEL 60 213); *De civit. Dei*, XI, 2 (PL 41, 318; ed. Dombart-Kalb, I, 463); *In Io. Ev. tr.*, 53, 10 (PL 35, 1778); *Op. imp. c. Jul.*, II, 98 (PL 45, 1180).

(76) *Enar. in Ps.*, 104, 10 (PL 37, 1396); *Contra Jul. Pel.*, IV, 24, 30, 32 (PL 44, 750, 754, 755); *De grat. Christ.*, II, 24, 28 (PL 44, 398; CSEL 42, 187); *Sermo* 264, 5 (PL 38, 1216); *Ep.*, 102, 12 (PL 33, 374); *De correp. et grat.*, 11 (PL 34, 923); *De civit. Dei*, XVIII, 47 (PL 41, 609; ed. Dombart-Kalb. II, 331).

hombre (77). De ahí que no sean las observaciones legales y la ley del Antiguo Testamento, las que nos justifican, sino la fe y la gracia de Jesucristo (78). Esta es la fe que Cristo impone a todos los hombres (79).

La expresión «la fe de Cristo» tal como la emplea San Agustín contiene cuatro significados distintos: 1) la fe, cuyo objeto es Cristo; 2) la fe, cuya fuente, dador y fundador es Cristo; 3) la fe, en la cual creemos a Cristo como proponiendo las verdades reveladas; 4) la fe, que nos une a Cristo (80).

UNION CON CRISTO

Al investigador de la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia le es de especial interés la fe que se concibe como lazo de unión a Cristo o a su Cuerpo místico. De los que poseen fe genuina se dice que Cristo está presente en sus corazones (81); se le describe como habitando en ellos (82); como formado de nuevo en el hombre interior (83). Poseyendo la fe que Jesucristo exigía de cada hombre éste participa del Espíritu Santo, fuente de vida y de santificación (84).

La unión individual con Cristo, como la unión individual con el Espíritu Santo que habita en el justo, es una señal de la unión corporativa al través de la cual se verifica la salvación. Unidos a Cristo por una fe viva, estamos unidos a su Cuerpo Místico, y unidos al Espíritu Santo por su habitación santificante, nos unimos a aquel Cuerpo del cual El es el alma. La misma fe que nos incorpora al Cuerpo de Cristo (85), nos une a todos los miembros de ese Cuerpo (86). Creyendo en Cristo, nos hacemos Cuerpo de esa Cabeza, de modo que un mismo Cristo es Cabeza y Cuerpo» (87).

---

(77) *De civit. Dei*, XI, 2 (PL 41, 318; ed. Dombart-Kalb, I, 463): *...ipsa veritas, Deus Dei Filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eamdem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum.*

(78) *De spirit. et lit.*, 13, 22 (PL 44, 215; CSEL 60, 176); *De grat. et lib. arb.*, 12 (PL 44, 895).

(79) *Ep.*, 118, 5, 32 (PL 33, 448; CSEL 34, 696): *...Dominus venerit, ut fidem populis imperaret.*

(80) Cf. A. Tymczak, *Nauka Sw. Augustyna o Wierze* (Przemysl, 1933), páginas 45-46.

(81) *Ep.*, 92, 1 (PL 33, 318; CSEL 34, II, 436): *Non enim te desolatam putare debes, cum in interiore homine habeas praesentem Christum per fidem in corde tuo.*

(82) *Enar. 2 in Ps.*, 90, 11 (PL 37, 1169): *Christus per fidem in te habitat. Ep.*, 131 (PL 33, 508; CSEL 44, III, 79): *In quorum cordibus per fidem habitat Christus. Ep.*, 140, 62 (PL 33, 564; CSEL 44, III, 207-8).

(83) *Ep. ad Gal.*, 38 (PL 35, 2131): *Formatur autem Christus in credente per fidem in interiore homine.*

(84) *De Gen. ad lit., lib. imperf.*, 1, 4 (PL 34, 221; CSEL 28, 461): *Datum esse Spiritum Sanctum in credentibus in eum (Christum).*

(85) *Enar. 2 in Ps.*, 70, 1 (PL 36, 391): *Expertus ergo malum Adam: Omnis homo Adam; sicut in his qui crediderunt omnis homo Christus, quia membra sunt Christi.*

(86) *Enar. in Ps.*, 44, 25 (PL 36, 510): *... ad illud corpus pertinere conemur, et fide et spe pertineamus uniti in membris Christi.*

(87) *Sermo* (Denis XI; *Miscel. Agost.*, I, 50): *credentes in Christum, efficiamur corpus capitis ipsius, ut unus Christus sit caput et corpus. In Io. Ev. tr.*, 16, 31 (PL 35, 1521): *Ideo dicebat, 'Sitio, da mihi bibere'; sc. ut fidem in ea operaretur, et fidem ejus biberet, et eam in corpus suum trajiceret; corpus enim ejus Ecclesia.*

Mas ¿cómo puede San Agustín, referir a la fe la unión del hombre con Dios y con Jesucristo si, como veremos más tarde, ha reservado este papel, específicamente, a la caridad? Cuando atribuye a la fe un interno poder unitivo, el Santo no considera el término «fe» como un mero asentimiento intelectual producido bajo el impulso de la voluntad, sino que la entiende también como don de Dios. En este último sentido la fe constituye una parte de la vida sobrenatural del alma. Está asociada a la gracia y a la justicia, a la esperanza y a la caridad.

Si se considera a la fe en el marco de estos factores, que forman la vida del alma, la fe posee cierta prioridad lógica sobre la esperanza y la caridad, la justicia y la gracia, y sobre las virtudes morales. Cualquier otro elemento esencial a la vida interior del hombre, cualquier otro elemento necesario a la unión con Dios, no podrá subsistir sin la fe. Comparando la fe con las otras virtudes que tienen a Dios por objeto directo, el conocer a Dios es anterior a la esperanza y el amor (88). La fe determina el curso de nuestra esperanza y de la caridad. Si nuestra fe es falsa, entonces por necesidad nuestra esperanza y nuestra caridad tienen que estar viciadas (89). «Si alguien pierde la fe, necesariamente ha de perder la caridad; pues no se puede amar lo que uno no cree» (90). Y si la fe titubea, la caridad languidece (91).

La justicia comienza por la fe (92). San Agustín hace mención frecuentemente de esta prioridad de la fe. «El comienzo de una vida buena y, asimismo, la vida eterna se debe a una fe recta» (93). «La fe es la primera virtud que une el alma a Dios» (94). «El apóstol dice que el hombre se justifica por la fe y no por las obras, porque el primer don que se recibe es la fe y por ella se obtienen los otros dones llamados propiamente obras por las cuales el hombre vive según justicia» (95). El Concilio de Trento hace referencia a esta doctrina de San Agustín cuando dice que es de consentimiento universal en la Iglesia católica el hecho de que somos justificados por la fe, ya que es «el comienzo de la salvación del hombre, el fundamento y raíz de la justificación» (96).

En cuanto nos esposible deducir de estas proposiciones y otras semejantes, San Agustín usa el término «fe» algunas veces en el sentido de *asentimiento mental a verdades objetivas* (97); otras, *como elemen-*

(88) *De Trinit.*, VIII, 4, 6 (PL 42, 951): *Quis enim diligit quod ignorat? Seiri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit: quia si non potest nemo diligit Deum antequam sciat.*

(89) *Contra Faust.*, V, 5 (PL 42, 223; CSEL 25, 279): *Unde ergo habere potestis veram caritatem ex fide ficta surgentem?*

(90) *De doct. christ.*, 1, 37 (PL 34, 35).

(91) *Ibid.*

(92) *Ep.* 194, 3, 9 (PL 33, 877; CSEL 57, 183): *fides unde omnis justitia sumit initium.*

(93) *Sermo* 43, 1 (PL 38, 254).

(94) *De agon. Christ.*, 12, 14 (PL 40, 299; CSEL 41, ed. J. Zycha, 117).

(95) *De praed. sanct.*, 7, 12 (PL 44, 939).

(96) Decretum de justificatione, sess. VI, 13, Jan. 1547; cf. *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana, V, 756; DENZINGER, *Enchiridion*, 801; CAVALLERA, *Thesaurus*, 881.

(97) *Sermo* 43, 1 (PL 38, 254): *Initium bonae vitae, cui vita etiam aeterna debetur, recta fides est. Est autem fides, credere quod nondum vides: cujus fidei merces est, videre quod credis.*

to constitutivo de la vida interior del hombre (98). En cualquier sentido que se tome, San Agustín la considera como la virtud y disposición primaria sin la cual no puede subsistir la vida del espíritu.

En la teología agustiniana, la fe no es meramente un acto *transitorio,* sino también un principio permanente, de vida espiritual. Los actos contienen un valor meritorio en cuanto que nacen de esta fuente permanente y vitalizadora (99). Es cierto que un don puede ser una gracia transitoria pero al decir de la fe con tal frecuencia y énfasis que es un don, se ha de concebir en la forma de un principio *habitual y virtud regeneradora* (100). De hecho, se concede aun a los que no son capaces de hacer un acto de fe (101). Los niños reciben la fe en el bautismo. Recibir la fe es consecuencia necesaria de la recepción del bautismo. Bautismo y fe se hallan tan unidos que ésta se usa metonímicamente por bautismo: «no le administrarán la fe, que pide» (102).

La fe es una de las tres virtudes que gravitan alrededor de Dios como su centro de atracción. La esperanza y la caridad son las otras dos características comunes a la fe; éstas también son *dones de Dios y principios permanentes de la vida espiritual.* Existe un orden lógico entre las tres. No puede haber caridad sin esperanza, ni esperanza sin caridad, ni éstas pueden existir sin la fe (103).

San Agustín determina explícitamente que «no se puede tener caridad sin fe» (104). Así como en el orden natural primero viene el conocimiento del objeto, después la adhesión al mismo y, finalmente, la acción para conseguirlo, así también en el orden sobrenatural la fe es la primera y a ella siguen las otras dos: esperanza y caridad. La fe comunica el conocimiento de Dios necesario a la vida espiritual y la caridad pone en práctica tal conocimiento. La conducta cristiana debe estar en conformidad con la fe. Las acciones meritorias emanan de estas virtudes y, por consiguiente, nuestra vida puede decirse que es verdaderamente vida de fe.

UNION CON LA IGLESIA

Si la salvación no se consigue sino por medio del Cuerpo místico de Cristo y la fe es el principio de la salvación, entonces ambos elementos deben ser medios correlativos, indispensables a la salvación. La fe no solamente nos lleva al Cuerpo místico, fuente dispensadora de frutos de redención, sino que nos incorpora a él. Y así debemos atribuir a la fe cierto poder unificador con Cristo y su Cuerpo. La fe está orde-

---

(98) *De praed. sanct.*, 7, 12 (PL 44, 939): *Ipsam quoque fidem opus Dei dicit esse Jesus, et hanc ut operemur jubet.*

(99) *Sermo* 43, 1 (PL 38, 254) *Initium bonae vitae, cui vita etiam aeterna debetur, recta fides est.*

(100) *Ibid.*, 2: *Non enim nihil est (fides), sed magnum aliquid, quam si habes, profecto accepisti.*

(101) E. Neveut, «Formules Augustiniennes: L'initium fidei», *Divus Thomas,* XXXVI (1939), 39.

(102) *Ep.*, 108, 1 (PL 33, 405; CSEL 34, II, 612).

(103) *Ench.*, 8 (PL 40, 235).

(104) *Sermo* 90, 8 (PL 38, 564).

nada a producir este efecto, aunque no siempre lo consiga por falta del hombre.

En consecuencia, debemos hacer una distinción entre fe y fe (105).

San Pedro, hace notar San Agustín, confiesa la divinidad de Jesucristo y es alabado por el Señor (106). Pero Satán también confiesa la divinidad de Jesucristo (107) y es condenado (108). En la Iglesia misma existen algunos que creen «según la carne» (*carnaliter*) y no según el espíritu (109). Aquí tenemos la distinción entre fe viva y fe muerta. No puede negarse que los pecadores pueden tener fe (110), pero tal fe no es la que limpia el corazón (111). Y, por consiguiente, la fe del pecador no es meritoria, ni saludable, pues «cree en vano, aunque la doctrina, objeto de esa fe, haya sido revelada» (112).

La expresión «ser de una fe», puede tener un doble significado: la *fe de la vida interior y la profesión de las mismas verdades*, tomados ambos elementos en conjunto; o simplemente *la profesión de las mismas verdades*. Así los pecadores en la Iglesia pueden aceptar el cuerpo de verdades reveladas y por consiguiente reconocer la autoridad de Dios, pero su fe no es la que posee vida interior y por lo mismo, no es capaz de incorporarlos como miembros vivos al cuerpo de Cristo. Teniendo en cuenta esta distinción entre los dos tipos de fe, es posible ver la unidad de profesión que pertenece a la Iglesia visible sin esa otra unidad viva con el Cuerpo místico de Cristo (113).

Así pues, puede decirse que los pecadores forman parte de la Iglesia en cuanto que están «en la sociedad de unos mismos *sacramentos*» o «*en la sociedad de una misma fe*». Por estos lazos puede decirse que constituyen «*la comunión de una fe o de una Iglesia*» (114). Con estas y otras expresiones similares negó San Agustín a los pecadores la unión viva con el Cuerpo de Cristo pero les concede su asociación a la Iglesia visible (115).

En esto se diferencian los pecadores de los herejes, los cuales no profesan la misma fe, sino que solamente son unos «en la sociedad del nombre cristiano» (116). Un pecador puede poseer la misma fe y estar separado de la Iglesia respecto a la vida de la gracia; así pues, se encuentra en la misma condición que el hereje en cuanto se refiere a la salvación. Pero el pecador, unido a la comunión de la Iglesia y a

---

(105) *Sermo* 43, 11 (PL 38, 369).
(106) Mt. 16: 16-17.
(107) Lc. 4: 24.
(108) *Sermo* 43, 11 (PL 38, 369).
(109) *Sermo* 4, 13 (PL 38, 40).
(110) *Sermo* 43, 11 (PL 38, 369): *Ista fides... ab hominum flagitiosis ac perditis moribus.*
(111) *Ibid.: Fides nostra mundat cor.*
(112) *Ench.*, 117 (PL 40, 286).
(113) *Sermo* (Denis, 19): Morin, *Miscel. Agost.*, I, 104.
(114) *Quaest. Septemdecim in Mt.*, 11, 1 (PL 35, 1367).
(115) Cfr. *A. Mitchel*, «Les differents points de vue de Saint Augustin sur la question des 'membres de l'Eglise'», *Les questions ecclesiastiques*, V (1912), 392; S. J. Grabowski, «Sinners and the Mystical Body of Christ», *Theological Studies*, IX (1948), 60 ff.
(116) *Quaest. Septemdecim in Mt.*, 11, 1 (PL 35, 1367): *Bene intelliguntur haeretici, quia non societate unius Ecclesiae vel unius fidei, sed societate solius nominis christiani in hoc mundo permiscentur.*

la profesión de una misma fe, se halla en posición más favorable para la conversión del corazón que quien se ha separado completamente de ella, que es la fuente de vida espiritual (117).

¿En qué consiste la diferencia entre fe y fe? Para dar contestación a la pregunta debemos recordar que la fe no constituye la totalidad de la vida interior, sino solamente una parte, si bien indispensable y fundamental. Si la fe se halla desprovista de los otros elementos que en unión con ella forman la vida interior del hombre, no puede ser meritoria y saludable. En los designios de Dios la fe debe ir acompañada de los otros elementos espirituales que constituyen con ella la vida interior del alma. La fe no puede justificar si falta la caridad (118). El pecador en la Iglesia (119), como el cismático fuera de la Iglesia (120) no poseen la virtud de la caridad, y por lo tanto, tampoco la fe salvadora y vivificable. «En realidad, la fe —dice San Agustín— puede existir sin la caridad, pero entonces no aprovecha» (121).

Con más frecuencia San Agustín se refiere solamente a la caridad como característica de la fe que justifica. La fe nos pone sobre el camino que lleva a la vida eterna y nos permite ganar un débil atisbo de nuestra meta en la distancia. Más, por las obras de caridad marchamos a lo largo de ese camino hacia el fin último y definitivo. Se hace mención solamente de la caridad porque de las virtudes teologales, es la más palpable en las buenas obras que nacen de ella y sin las cuales no podemos llegar a Dios. Pero, de hecho, las tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad, deben coexistir en el alma del hombre justo. Aun más, San Agustín define la fe en relación a las otras dos virtudes: la fe espera en las promesas divinas y trabaja por medio de la caridad. Refiriéndose a esta definición o descripción de la fe en la que se combinan las tres virtudes dice: «nada es más estudiado, nada más perfecto que esta definición». Y, por consiguiente, añade: Las tres, fe, esperanza y caridad, son necesarias. La esperanza debe acompañar a la fe y la caridad debe estar igualmente presente con la fe y la esperanza (122).

Sin embargo, San Agustín no dice, como los jansenistas le interpretaron más tarde (123) que cuando falta la caridad, no puede haber fe en el hombre. Cuando el Concilio de Trento define que no se pierde

(117) *Loc. cit.*, 3 (PL 35, 1368).

(118) E. NEVEUT, *Art. cit.*, 39: «La foi qui justifie est la foi qui unie à la charité.»

(119) *Sermo* (Denis, 19): Morin, *Miscel. Agost.*, I, 104): *Quid de fide? Invenimus aliquem habere et fidem, et non habere caritatem? Multi sunt, qui credunt et non amant... bona enim vita ad caritatem pertinet, nec potest habens caritatem male vivere; quia hoc ipsum bene vivere nihil est aliud, quam impleri caritate.*

(120) *Contra Cresc.*, I, 29, 34 (PL 43, 464: CSEL 52 ed. M. Petschenig, II, 354): *Fides una habetur sine caritate etiam extra Ecclesiam.*

(121) *De Trinit.*, XV, 18, 31 (PL 42, 1082).

(122) *Sermo* 43, 11 (PL 38, 369): *Quae fides? Quae per dilectionem operatur, sperat quod Deus pollicetur. Nihil ista definitione perpensius, nihil perfectus. Ergo tria sunt illa.*

(123) *Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides:* esta proposición fué condenada por decreto del S. Oficio. Dec. 7, 1690. Cf. C. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum...* (Lutetiae Parisiorum, 1755), III, II, 372; DENZINGER, *Enchiridion*, 1302.

la fe por haber cometido un pecado mortal (124) —como sucede con la virtud de la caridad— su definición está fortalecida con la autoridad de este Padre de la Iglesia. Naturalmente, sus referencias a la fe que no implica salvación no son tan frecuentes como las de aquella que se manifiesta en caridad. La atención del Santo Obispo se dirigía principalmente a inculcar el modo de vivir cristianamente.

Siguiendo a la Sagrada Escritura, San Agustín usa de la terminología, fe muerta en oposición a fe viva. Apoyándose en los textos de Santiago (125), explica cómo la fe muerta es fe sin buenas obras, o sea, obras sin caridad (126). De nuevo, siguiendo a Santiago (127) compara la fe del pecador a la fe de los demonios (128). El Obispo de Hipona cree que tal es la interpretación exegética de Santiago (129), pero es evidente que siente asimismo que existe una diferencia entre la fe de los pecadores y la de los demonios. Puede dice explícitamente que «si confiesas a Cristo con palabras, pero le niegas con tus hechos, la fe de tales hombres es *casi* la fe de los demonios» (130).

San Agustín enseña de manera explícita que la fe puede subsistir sola; puede estar desprovista de esperanza (131) destituída de caridad (132). Puesto que la vida interior de la gracia consiste en la coexistencia de las tres, si se halla despojada de esperanza y caridad, tal fe, que existe solitaria, debe corresponder a lo que San Agustín designa como fe muerta (*fides mortua*).

Buscaríamos en vano si tratásemos de determinar la naturaleza íntima de esa diferencia entre la fe con caridad y la fe sin caridad. Este es un punto de teología muy sutil que San Agustín deja sin explicar. La escolástica heredó este problema. Enseñan que la fe muerta (*fides informis*) no difiere de la fe viva en su esencia. El Concilio de Trento establece que la fe muerta es una «fe verdadera» (*vera fides*) (133). Fe

(124) *Concilum Tridentinum...*, ed. Goerresiana, V, 801; DENZINGER, *Enchiridion*, 838: *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti..., anathema sit.*

(125) Jac., 2, 17: *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa;* 2, 26: *Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est.*

(126) *De fide et oper.*, 16, 30 (PL 40, 217; CSEL 41, ed. J. Zycha, 74): *Miror autem si lauderet in ea fidem sine operibus; id est, fidem non talem quae jam per dilectionem posset operari, fidem mortuam, et quod Jacobus dicere minime dubitavit, fidem non Christianorum, sed daemonum... Illud sane non absurde intelligunt, eum peccare in Spiritum Sanctum, et esse sine venia reum aeterni peccati, qui usque in finem vitae noluerit credere in Christum, sed si recte intellegerent, quid sit credere in Christum. Non enim hoc est habere daemonum fidem, quae recte mortua perhibetur; sed fidem quae per dilectionem operatur.*

(127) Jac., 2, 19: *Et daemones credunt.* Cf. J. BAUMER, «'Et daemones credunt' (Jac., 2: 19). Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis», *Gregorianum*, XXII (1941), 231-251.

(128) *Contra Crescent.*, I, 29, 34 (PL 43, 464; CSEL 52, ed. M. Petschenig, II, 354): *De fide et oper.*, 16, 30 (PL 40, 217; CSEL 41, 74); *Sermo* 90, 8 (PL 38, 564).

(129) *De fide et oper.*, 16, 30 (PL 40, 217; CSEL 41, 74).

(130) *Sermo* 9, 13 (PL 38, 993).

(131) *Ench.*, 8, (PL 40, 234).

(132) *Sermo* 90, 8 (PL 38, 564): *potestis habere fidem sine dilectione.*

(133) Sess., VI, canon 28; *Concilium Tridentinum...*, ed. Goerresiana, V, 801; DEZINGER, *Enchiridion...*, 838.

viva y fe muerta son una en número, aunque la segunda no llegue a la condición perfecta de una virtud. El hecho de que esté muerta no pertenece a la esencia de la fe «ya que se dice que está muerta por falta de una forma externa (esto es, la caridad)» (134). El Concilio Vaticano determina que la fe muerta es un don de Dios (135).

«CREDERE IN CHRISTUM»

En San Agustín encontramos tres expresiones que describen muy bien la naturaleza del acto de fe y su poder unitivo con Cristo en el Cuerpo místico. Estas son: *credere alicui*, *credere aliquen* y *credere in aliquem*. Fundadas en el griego bíblico (136) y usadas por autores latinos como San Cirpiano (137), Lactancio (138) y otros, estas expresiones se hicieron corrientes en la literatura teológica. Se tomaron como términos técnicos en las obras de San Agustín y sirvieron como de puntos fundamentales para su doctrina de la fe (139). Esta división prevalecerá en el período escolástico, como por ejemplo, en Alberto el Grande (140) y Santo Tomás (141).

1) *Credere alicui*, expresa la persona cuya palabra se acepta como verdadera. En nuestra aceptación de verdades humanas y divinas confiamos en el informante como persona fidedigna. En una religión divinamente revelada creemos en la doctrina por razón de la autoridad de Dios. «Creemos en Dios. Este es nuestro primer precepto, éste es el principio de la religión» (142). Esto es lo que constituye el objeto *formal de la fe*, como más tarde lo llamaron los teólogos.

2) *Credere aliquem* denota las personas y cosas que forman el objeto de nuestra fe. Sobre todo Dios mismo pues, «ésa es la obligación primera y más grande de la fe; creer en lo que Dios es (143); tal es la verdad de la Trinidad inmutable» (144); pero también hemos de

---

(134) St. Thomas, *Summa Theol.*, II, II, q. 6, a. 3.

(135) Sess., III, c. 3.

(136) Blass-Debrünner, *Neutestamentliche Grammatik* (8 Aufl.: Gottingen, 1938), pp. 95 s., 105.

(137) M. L. Hannan, *S. Thascii Caecili Cypriani de mortalitate* (Washington, D. C., 1933), pp. 56 ss.

(138) Lactantius, *Div. Inst.*, IV, 9, 11 (CSEL 19, 364): *nisi crediderit in eum* (*Christum*); IV, 12, 24 (CSEL 19, 313): *quomodo in secundum ejus* (*Christi*) *adventum credunt;* IV, 18, 28 (CSEL 19, 358): *qui credunt in carnem quam* (*Christus*) *portavit; Epitome Div. Inst.* 37, 9 (CSEL 37, 9); (CSEL 19, 713): *qui per eum* (*Christum*) *credunt in Deum.*

(139) C. Mohrmann, *Credere in Deum, Mélanges Josep de Ghellinck* (Gembloux, 1951), I, 279: «Chez saint Augustin une spéculation théologique est à la base de la différenciation linguistique.»

(140) *In III Sent.*, d. 23, p. 7.

(141) *Sum. Theol.*, II, II, q. 2, a. 2; *Comment. in ep. ad Rom.*, ch. IV, lect. 1; Cf. T. Camelot, *Credo Deo, Deum, credere in Deum, Les sciences phil. et théol.*, I (1941-42), p. 155.

(142) *Sermo* 38, 3, 5 (PL 38, 237): *Credamus Deo fratres. Hoc est primum praeceptum, hoc est initium religionis et vitae nostrae.*

(143) *De civit. Dei*, IV, 20 (PL 41, 127; ed. Dombart-Kalb, I, 169).

(144) *De agone Christ.*, 17, 19 (PL 40, 300; CSEL 41, 120): *Credentes incommutabilem Trinitatem.*

creer en «su manifestación temporal», o «encarnación» (145). El objeto de nuestra fe es también Jesucristo, quien como Hombre-Dios es más asequible a nosotros, pues, en una y misma persona, por medio de Su humanidad visible llegamos a Dios invisible.

> «Para que nosotros caminemos con mayor confianza en esta fe, el Hijo de Dios, la Verdad misma, habiendo asumido la naturaleza humana sin destruir su propia divinidad levantó y fundó la fe para que el itinerario del hombre hacia Dios se hiciese por medio del Hombre-Dios. El, el Hombre Jesucristo, es el mediador entre Dios y los hombres» (146).

La fe abarca, no sólo personas, sino también otras verdades que nos han sido reveladas por Dios y por Jesucristo. Por razón de la obediencia que toda criatura debe al Creador, el hombre ha de aceptar todas las verdades sin excepción aun las que están por encima de nuestra comprensión. Cierto que alguna percepción de la verdad revelada se manifiesta en el mero hecho de que asentimos a ella, pero el creer es anterior al entender. «Entender es el premio de la fe. Y por consiguiente, no busques el entender para creer, sino cree para que llegues a entender» (147).

3) Una persona puede someter su entendimiento y voluntad a Dios (esto está expresado en la frase: *credere alicui*) puede aceptar el cuerpo de verdades reveladas (*credere aliquem*) y, sin embargo estar desprovisto de la fe que es meritoria y saludable a los ojos de Dios (ésta se expresa en la frase: *credere in aliquem*). Si una persona acepta el depósito de la verdad revelada, también creerá en Dios, pero aun con la aceptación de la verdad y el honor rendido a Dios, no se sigue necesariamente que su fe sea saludable. «Si crees en El (*in eum*) —dice el Obispo de Hipona— cree a El (*ei*); pero no todo aquel que le cree (*ei*); cree en El (*in eum*)» (148).

Los que aceptan sin reserva la verdad revelada (*credere aliquem*) y así honran a Dios (*credere alicui*) sin poseer la fe que da vida, pueden estar dentro o fuera de la Iglesia de Cristo (como por ejemplo, los cismáticos). Pero los que se hallan en posesión de la fe viva (*credere in aliquem*) están, por eso mismo, unidos a Dios y el Cuerpo místico de Cristo. La misma expresión (*credere in*) que se encuentra en las formas más antiguas de los *credos* denota la dirección hacia y la tendencia unitiva con el objeto.

Lo que hace de la fe un poder vital y lo que actualmente crea el lazo de unión es, como lo explica San Agustín, la combinación de la fe con las otras virtudes por medio de las cuales conseguimos llegar a Dios en esta vida y en la próxima. Uno no puede creer en Dios y en Jesucristo de manera saludable a no ser que ponga en Ellos su esperanza y su amor. Desde este punto de vista, existe una gran diferencia

---

(145) *Ibid.*
(146) *De civ. Dei*, XI, 2 (PL 41, 318; ed. Dombart-Kalb. I, 463).
(147) *In Io. Ev. tr.*, *XIX*, 6 (PL 35, 1630); cf. *ibid.*, XXVII, 7 (1618); *ibid.*, XLVII, I (1741): *Sermo* 43, I (PL 38, 254); *Sermo* 126, I (PL 38, 698); *Sermo* 139, I (PL 38, 770).
(148) *In Io. Ev. tr.*, 29, 6(PL 35, 1631).

entre la fe en virtud de la cual aceptamos las verdades divinas y aquella otra en virtud de la cual poseemos la vida de la gracia y somos incorporados al Cuerpo vivificador de Cristo. San Agustín escribe:

> «Hay una gran diferencia entre creer en Cristo (*como verdad objetiva*) y creer en Cristo (*como salvación*). Aun los demonios creyeron que El era Cristo, pero no creyeron en Cristo. Pues aquél cree en Cristo, que espera también en El y le ama. Si tiene fe sin esperanza y amor, cree que El es Cristo, más no cree en Cristo. Cristo viene a quel que cree en Cristo y se une con él y lo hace miembro de su Cuerpo. Esto no puede llegar a realizarse si la esperanza y la caridad no se suman a la fe» (149).

Con mayor insistencia atribuye San Agustín ese poder unitivo a la virtud de la caridad solamente. «*Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari*. Esta es la fe que Dios exige de nosotros, no cualquiera fe, sino aquella que obra por la caridad» (150). Santo Tomás también, siguiendo a San Agustín, expresa «el creer en Dios» (*credere in Deum*) como un acto de fe informado por la caridad (151). Sin embargo, en los lenguajes modernos en que la preposición «in» se usa después del verbo «creer» ésta expresa únicamente la relación entre el acto de fe y su objeto material, sin referencia a la condición específica de la fe en el sujeto creyente.

Estanislao J. GRABOWSKI.

Detroit (Michigan).

(Trad. por Fr. Moisés Arguijo.)

---

(149) *Sermo* 144, 2, 2 (PL 38, 788).

(150) *In Io. Ev. tr.*, 29, 6 (PL 35, 1631): *Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari. Ipsa est ergo fides quam de nobis exigit Deus... non qualiscunque fides, sed fides quae per dilectionem operatur.*

(151) *Sum. Theol.*, II, II, q. I, a. 9 ad 3 m.

La continencia perfecta en la ética agustiniana

Por Fr. Gregorio Armas, O. R. S. A.

El presente artículo viene motivado por la lectura de un libro, muy interesante por cierto, titulado *A companion to the Study of St. Augustine.* Al hacer la recensión de esta obra en el primer número de nuestra Revista (cfr. Avgvstinvs, I, pp. 119-120), Fr. José Oroz decía: «Algunos aspectos, francamente en desacuerdo con la doctrina católica, serán examinados a la luz de las obras agustinianas» (p. 120). Y uno de los aspectos que encontramos en pleno desacuerdo con el catolicismo es el de la continencia perfecta.

El libro, como en la recensión se decía, está publicado por un grupo de teólogos protestantes, todos ellos profesores de diversas Universidades y Seminarios protestantes norteamericanos y británicos. Estos profesores, con algunos más, se hallan agrupados en una sociedad cultural, denominada *The duodecim,* que por espacio de doce años han celebrado periódicamente sus reuniones. Durante el ciclo 1945-1947 las conversaciones y conferencias fueron exclusivamente dedicadas al estudio de San Agustín.

Según propia confesión, los asambleístas reportaron grandes beneficios del contacto con San Agustín, y como fruto de sus conferencias, dedican el libro mencionado. Después de declarar, en la introducción, que con él quieren erigir un monumento a la relevante personalidad del Santo, y que el tema central de la obra es la perenne vitalidad de la doctrina agustiniana, sugieren la idea de que en todas las Universidades se introduzca un curso semestral consagrado a la agustinología. Su libro es, en su finalidad, una contribución más al conocimiento de San Agustín.

No es éste el lugar para emitir un juicio crítico de la obra —puede verse la recensión que hicimos en Avgvstinvs— en la que, dicho sea de paso, se comenta a San Agustín con devota admiración. Como decía el P. Oroz, «la doctrina de las dos partes primeras, en general, se mantiene con reparos de poca importancia, dentro de la ortodoxia católica». Pero en el capítulo *The christian ethic* nos presentan la ética agustiniana del hogar y del claustro como plotiniana, y por ende, frígida, egoísta y hasta muy poco cristiana. Para los profesores Th. J. Bigham y A. T. Mollengen, autores del dicho capítulo, Agustín piensa del cuerpo humano a lo neoplatónico, mirándolo como una mancha y

una vergüenza. No muestra el menor interés por la esposa y los hijos y, aunque renunció a las ideas neoplatónicas acerca del origen y fin de la materia, continuó defendiendo las prácticas del neoplatonismo.

Según dichos autores, Agustín considera la perfecta continencia como medio de liberarse del cuerpo y del mundo y no como medio de apostolado. «Celibacy, in St. Augustine's thought, was a means of escaping the body and the world, not, as for St. Thomas, the use of the body for particular work in the Church for the world, or, as for the Protestan reformers, a special individual vocation to bring the world to God» (p. 385). Nuestro artículo se ciñe a refutar este aserto que literalmente hemos estampado.

Dos partes tiene el aserto de los profesores Bigham y Mollengen: Primera: *Según San Agustín, la perfecta continencia es un medio de liberarse del cuerpo y del mundo.* Segunda: *La perfecta continencia no es un medio de apostolado.*

A nuestro modo de entender, la primera parte enuncia de modo imperfecto la mente del gran doctor; la segunda la enuncia de un modo falso. Vamos a intentar probarlo en sendos apartados.

I

Los *nombres* con que Agustín designa la vida continente —*vida angélica, conducta celestial, gloria egregia, meditación de la perpetua incorruptibilidad, conyugio que no tiene fin, servicio público de Dios, propósito de santidad, restitución de la propia persona al Creador*— designan, a primera vista, una función ulterior y superior a la de mera *catarsis*: en la pluma de un contemplativo tan dinámico como Agustín que vive asomado a la Patria en coloquio continuo con la Divinidad, y, a la vez, consagrado a la conquista de las almas, dichos nombres indican la entrega total del hombre al amor de Dios y del prójimo.

En especial, la idea de místico conyugio, tan familiar a San Agustín, ¿no añade algo a la de simple liberación? Para San Agustín el alma consagrada a Dios no es una pobre esclava que lucha por saltar los muros de la prisión, sino una esposa, rescatada, embellecida, sanada y dotada por el Rey divino (1). Los monjes, las vírgenes sagradas, las viudas que profesan santidad, se asocian ya en la tierra a las bodas que la Ciudad celeste celebra con el Cordero Inmaculado.

Las prácticas recomendadas por el Santo a los perfectos continentes no se limitan a purgaciones corporales y espirituales, sino que incluyen el continuo ejercicio de la caridad. La vida monacal que S. Agustín describe, y de la cual tiene larga experiencia, se ocupa en la salmodia, en la contemplación, en la lectura, en el trabajo manual, en el ayuno y en la limosna (2). Las vírgenes sagradas, unas vivían en común, otras en sus casas, pero todas llevaban la misma vida de piedad.

(1) «Regi nubis Deo, ab illo dotata, ab illo decorata, ab illo redempta, ab illo sanata» (*Enar. in psalm.*, 44, 26: PL 36, 510).

(2) *Enar. in psalm.*, 99, 12: PL 37, 1278-1279. *Epist.*, 48, 1: PL 33, 188-189. *De mor. Eccle. cath.*, 21: PL 32, 1339. *De opere monachorum*; *De sancta virginitate; De bono viduitatis*, passim.

Hanos llamado la atención que en el libro *De sancta virginitate* recomiende tan sobriamente la mortificación corporal; en cambio, dedica la segunda parte a la humildad, y en sus sermones y cartas encarece la suma importancia que entraña para los Religiosos el ejercicio de esta virtud.

En nombre de la más pura filosofía cristiana, en el libro sexto *De musica*, cap. 13, nos explica los estragos de la soberbia. En su argumentación se advierte un paralelismo implícito entre el orden natural y sobrenatural.

El punto de partida es la contingencia del alma humana. El alma de suyo nada es, y cuanto es, de Dios lo recibe. Mientras permanece sumisa a El, es por El vivificada; las potencias son iluminadas y confortadas; la conciencia es pacificada.

Cuando hinchada de orgullo, niega la sumisión a su Hacedor, arroja de sí lo más íntimo, desecha la acción benéfica del Ser sumo, lanza fuera de sí a Dios, y, por ende, se desvanece y se aniquila.

Como teólogo, Agustín ha visto la faz de las Escrituras dibujada en este oráculo divino: *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes.*

Aleccionado por la palabra revelada y por su experiencia personal, en la carta 118 a Dióscoro formuló este axioma ascético que repetirán todos los maestros de espiritualidad: «Para alcanzar la santidad no hay otro camino que el señalado por Aquel que siendo Dios conocía la debilidad de nuestros pasos. Este camino es: primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo.»

Al fin de la obra *De sancta virginitate* comprende el reparo que van a hacerle los lectores, por haber recalcado tanto la eficacia de la humildad. «Prometiste en el prólogo —objetaréis— ensalzar la virginidad, y luego nos defraudas consagrando la mayoría de los capítulos a la humildad.» ¿En qué me desvié de mi promesa? Al bien que ensalcé, busquéla una custodia segura. Cuanto más admiro el bien virginal, tanto más temo que sea robado por la soberbia. Nadie custodia el insigne don sino el mismo Dios que lo otorga, y *Dios es caridad* (3). La guardiana de la virginidad es la caridad, pero la morada de esta guardiana es la humildad» (4).

La detenida consideración de los argumentos agustinianos respecto a la necesidad que los continentes tienen de ser humildes, nos demostrará que en el pensamiento de Agustín la virginidad sagrada y la continencia vidual aspira no sólo a «liberarse del cuerpo y del mundo», como pretenden los profesores Bigham y Mollengen, sino, sobre todo, a transformarse en Cristo por la humildad y unirse a El por el amor.

He aquí los motivos aducidos por Agustín para recomendar a los continentes el ejercicio de la humildad.

A) *Gratuidad de la santa continencia.*

Sobre este fundamento quiere Agustín que las vírgenes alcen el edificio de su santidad heroica, aduciendo, como suele, la autoridad

(3) I *Ioan.*, IV, 8.
(4) *De sanc. virg.*, 51-52.

divina: *Cuando comprendí que no podía ser continente, si Dios no me lo otorgaba..., acudí al Señor y se lo pedí* (5).

Y ¿cómo —arguye el Santo— no se ha de requerir la gracia para la observancia de los consejos, si para cumplir los preceptos y llorar las culpas el salmista clama suplicante: *Tú has mandado guardar fielmente tus mandamientos. Dirige, Tú, mis caminos para que pueda guardar tu ley* (9); *Pon, Señor, cerca a mi boca y muro a mis labios, para que mi corazón no se manche con palabras maliciosas, ni se endurezca en el crimen*? (6). De donde concluye Agustín que la virgen sagrada, lejos de menospreciar a la mujer pecadora, como la menospreció Simón el fariseo, ha de considerar perdonados a sí misma los más vergonzosos pecados que en otros lamenta, porque de ellos ha sido graciosamente preservada. *Cautius et verius cogitabit* (*virgo*) *omnia peccata sic habenda tanquam dimittantur, a quibus Deus custodit ne committantur* (7). Con esta cautela del conocimiento de su propia nada las vírgenes prudentes mantuvieron encendidas sus lámparas y fueron admitidas a las bodas del Esposo.

B) *Santidad heroica de muchos casados.*

No hay razón alguna para que la virgen se prefiera a la mujer casada, pues ignora si ésta ha recibido mayores dones que el de la virginidad, porque más heroico es no doblegarse a las fieras que a los requiebros del impúdico amante. ¿Quién sabe si la casada tiene la fortaleza de Crispina, y a ella le falta la fortaleza de Tecla? (8).

C) *La innata fragilidad humana.*

Por los vergeles de la Ciudad celeste pléyades de vírgenes siguen al Cordero, entonando himnos que sólo a ellas les es dado cantar; cantan, y no mienten —afirma el Profeta del Apocalipsis—; pero quien se declara inmune de pecado, miente —dice el mismo Profeta.

Mientras peregrinan por la ciudad terrena, las vírgenes, por mucha vigilancia y esfuerzo que pongan en huir de la culpa, no se libran de las faltas cotidianas, y habrán de reconocer que ante Dios toda la limpieza de sus almas es cual paño inmundo, pues ni el infante de un día comparece limpio a los ojos escrutadores del Altísimo (9).

---

(5) *Psalm.*, 118, 4-6.
(6) *Psalm.*, 140, 3-4.
(7) *De sancta virg.*, 51: PL 40, 421.
(8) Santa Tecla, virgen, padeció el martirio bajo el imperio de Nerón, triunfando del fuego y de las bestias. Santa Crispina, casada, lo padeció bajo el imperio de Diocleciano y Maximiano, siendo atravesada por una lanza. En el sermón 354 se da el mismo aviso: «Tened presente que en tiempo de las persecuciones no alcanzó la corona del martirio únicamente Santa Inés, virgen, sino también Santa Crispina, casada; y, sin duda, apostataron entonces algunas vírgenes, y muchos casados pelearon y triunfaron.»
(9) *Job*, XXV-4. San Agustín opina que, exceptuada la Santísima Virgen, todos los hombres han caído en algun pecado. *Non potest homo quandiu carnem portat nisi habere vel levia peccata* (*In Epist. Ioann. ad Parth.*, I, 6: PL 35, 1982). No niega, sin embargo, la posibilidad de que algún justo haya sido totalmente preservado por la gracia, y aun se alegraría de que tal hecho se pudiese demostrar.

D) *Acción mortífera de la soberbia y acción remisoria de la humildad.*

Las faltas leves cobran peso e incremento por la soberbia, y, en cambio, se desvanecen con la humildad, porque ésta atrae sobre el pecador arrepentido la absolución del eterno Sacerdote.

No quiere decir San Agustín que en el alma soberbia las culpas leves se conviertan en graves, sino que, como Dios a nadie rechaza con tanta indignación como a los soberbios, y el príncipe de la soberbia en nadie ejerce tan absoluto dominio como en los soberbios (10), a medida que el hombre se engríe, se aleja de Dios, y, abandonado de Aquel a quien él abandonó, fácilmente caerá en culpas mortales (11).

La humildad, por el contrario, al conocer y confesar la propia culpa, conoce y confiesa la verdad, y, porque la verdad es luz, el alma queda iluminada para caminar hacia Aquel en *quien no hay tinieblas*; la limpieza del ojo interior, la iluminación de la fe infunde dolor de las faltas y anhelos del Bien infinito. La soberbia, pues, alejando de Dios extingue la caridad; la humildad, acercando a Dios, enciende la caridad, y *la caridad borra la muchedumbre de los pecados* (12).

E) *La voluntad y el ejemplo de Cristo.*

Cristo desea que todos sus discípulos le imiten. Pero, ¿en qué le han de imitar? ¿En la creación de nuevos mundos? ¿En el dominio sobre los muertos? No —responde Agustín—; sino en ser humildes y mansos de corazón. Tan grande es hacerse pequeño, que nadie hubiera aprendido esta lección, si el Maestro divino no la hubiera enseñado y practicado.

Los filósofos disertaron sobre las virtudes, los platónicos llegaron a columbrar la verdadera Patria, pero ninguno de ellos atinó con el verdadero camino para llegar a ella.

A esto —dice Agustín— parecen reducirse todos los tesoros de la ciencia de Cristo, a enseñarnos a ser humildes y mansos de corazón.

Dirigiéndose a las místicas esposas, les habla con estas razones tan persuasivas: os ofendería quizás, si para animaros a ser humildes, os propusiera el ejemplo del publicano, o de Zaqueo, o de la samaritana, o de la adúltera. No. Os mando a la cátedra del Rey del cielo, al tálamo virginal de María Inmaculada, donde el Verbo se hizo carne, al pesebre, donde recibe el homenaje de los pastores, al cenáculo, donde lava los pies de los apóstoles, a la cruz, donde compra con su muerte la vida de los verdugos (13).

Sois piadosas; El es quien justifica a los impíos; sois santas; El es el Santo de los santos; sois castas; El es el lirio de los valles; sois vírgenes; El es Virgen, e hijo de una Virgen sin mancilla; para completar en vosotras el retrato del Esposo, os resta aún ser humilladas.

La virginidad, ofrenda de amor a Cristo.

En el antiguo Testamento pesaba el divino anatema sobre quienes

---

(10) *De Trinit.*, IV, 15: PL 42, 901.
(11) *De civ. Dei*, XIV, 13: PL 41, 421. *Enar. in psalm.*, 33 *sermo* II, 23: PL 36, 320.
(12) *In Epist, Ioann. ad Parth.*, I, 6: PL 35, 1892.
(13) *De sanct. virg.*, 36: PL 40, 416-417.

no suscitasen descendencia (14), por lo cual el matrimonio era un obsequio a la ley y los patriarcas tomaron muchas esposas, no por liviandad, como afirmaban los maniqueos, sino por religiosidad.

San Agustín subraya la finalidad mesiánica del hogar hebreo donde por la propagación de la prole se rendía culto al Mesías, y por la multiplicación de los hijos se prefiguraba la multiplicación de los fieles católicos. Si en el nuevo Testamento —arguye nuestro Santo— se rindiese también a Cristo culto especial por la procreación, no diría San Pablo: *Quien no se contenga, que se case*, sino, Quien no tenga hijos, que se case. Tampoco exhortaría a la continencia, y mucho menos el Señor excitaría a la virginidad con el aliciente de una gloria insigne en el reino de los cielos. A Cristo, pues, se rinde en el pueblo cristiano un gratísimo homenaje ofrendándole la virginidad, como en el pueblo hebreo se le rendía por el matrimonio.

Partiendo de tales premisas, Agustín da para la elección de estado la regla siguiente: *Quae potest capere, capiat*; *et quae se non continet, nubat*: *quae non coepit, deliberet*; *quae aggressa est, perseveret*: *nulla adversario detur occasio, nulla Christo subtrahatur oblatio* (15).

En este y muchos otros pasajes agustinianos se encarece el carácter sagrado de la virginidad, la cual recibe toda su grandeza de su consagración a Dios (16), y fué en María donde primero mereció ser venerada, porque fué María la primera virgen consagrada al verdadero Dios.

Cree S. Agustín que María Santísima había hecho este voto de virginidad sin saber que era la predestinada para Madre de Dios; por amor a la pureza, por imitar en la carne la vida de los ángeles, sin estar ligada por precepto, hizo a Dios el holocausto de su cuerpo, y por su fe ardiente y amor a Dios, lo concibió en su mente antes de concebirlo en su seno.

Enarbolando el blanco estandarte, María se ofrece por dechado de pureza y amor casto a cuantos hacen profesión de continencia perfecta. *Maria exemplo sanctis futura virginibus* (17).

Al igual que en María, San Agustín conceptúa el voto de virginidad en todos los continentes como explosión de amor a Cristo (18), como un *sí* confiado y alegre a la invitación del divino Esposo (19), como un efluvio de la caridad derramada por el Espíritu Santo, como una restitución integral de la persona a su Creador, como un obsequio de gratitud a la ternura de Cristo muerto por el hombre (20).

En el siguiente texto pueden ver los profesores Gigham y Mollengen una auténtica demostración de que S. Agustín entendió y fomentó la continencia perfecta como holocausto de amor a Cristo. «Un mayor amor ha impuesto a las vírgenes una mayor obligación. Las vírge-

(14) *Deut.*, XXV-5-10.

(15) *De bon. vid.*, 9: PL 40, 437.

(16) *Sermo* 51, 15-16: PL 38, 346.

(17) *De sanct. virg.*, 4: PL 40, 398.

(18) *Sequimini Christum, tenendo perseveranter quod vovistis ardentes* (*De sanct. virg.*, 29: PL 40, 412).

(19) *Ad melius suum ferventi ac fidenti alacritate transcurrent* (*Ib.*), 21: PL 40, 406.

(20) *Epist.*, 127, 1: PL 33, 483.

nes rehusaron el matrimonio lícito por agradar más a Aquel a quien se consagraron. Buscaron la belleza suprema del corazón. ¿Qué es lo que nos mandas, oh Jesús? ¿Que no seamos adúlteras? ¿Esto sólo nos mandas?... Por tu amor queremos hacer más... Muchísimas doncellas, impelidas del fuego del amor divino, triunfaron de la enconada oposición paterna. Irritóse el padre; lloró la madre. Pero la virgen, mirando al más hermoso entre los hijos de los hombres, superó las iras y las lágrimas... Ved cuánto amaron» (21).

Aquella trompeta del salmo *Quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* suscitó los monasterios, y Agustín, al fundar su Orden, quiso establecer en la tierra mansiones de pureza regidas por la caridad (22), según dispone terminantemente en la Regla: *Ante todo, hermanos míos, amad a Dios y después al prójimo, porque tales son los mandamientos que se nos han impuesto, y tal el fin por que habéis venido al monasterio donde debéis tener todos un solo corazón y una sola alma en Dios.*

Así en los sermones como en las obras *De sancta virginitate* y *De bono viduitatis* exhorta vehementemente a los religiosos al amor a Cristo, y en sus exhortaciones, verdaderas síntesis de cristología y soteriología, acentúa los títulos que el Señor ostenta para recabar todo nuestro afecto: su igualdad de naturaleza con el Padre, su bondad creadora, su imperio universal, sus llagas sangrientas, sus cicatrices gloriosas, su liberalidad en dar la vida a cambio de la muerte (23).

Máxime las Religiosas por la devota afectuosidad —precioso don con que el Creador las ha distinguido— están obligadas al amor de Cristo; libres de los vínculos de la carne, han de consagrar al Amado toda la ternura de esposas y madres que hubieran consagrado a la familia (24).

El ideal agustiniano de la continencia perfecta está claramente dibujado en esta llamada a la vida de unión con Cristo, dirigida a las santas mujeres Demetríades, Juliana y Proba: «Corred a El por El; agradadle a El por El; vivid con El, en El, de El. Suspirad con sincerísimos afectos y limpísima castidad por ser amadas de tal Esposo» (25).

Querría Agustín que en las casas de perfección se celebrase por todos sus moradores un sábado continuo de confianza en Cristo, de amor a Cristo, de alabanza a Cristo: anticipo y reflejo de aquel sábado sempiterno que se celebra en la Ciudad celeste cuya dicha se cifra en la contemplación, en el amor y en la alabanza. *Ibi vĭdebimus, et amabĭmus; amabimus, et laudabimus* (26).

Añorando la faz de Cristo, los perfectos continentes han de avanzar sin desmayo por las cumbres de la santidad con los pasos de la

(21) *Sermo* 161, 11-12: PL 38, 884.
(22) *Enar. in psalm.*, 132. 6: PL 37, 1732.
(23) *De sanct. virg.*, 53: PL 40, 428.
(24) *Ibidem.*
(25) *De bono vid.*, 19: PL 40, 446.
(26) *De civ. Dei*, XXII, 30: PL 41, 804.

humildad; con la meditación, la salmodia y el trabajo hanse de inflamar en su amor e imitación (27).

Concluyamos pues: según el pensamiento agustiniano el alma abraza la perfecta continencia no sólo para «liberarse del cuerpo y del mundo», sino *también para asemejarse y unirse a Cristo por la humildad.*

II

Intentaremos demostrar ahora la falsedad de la otra afirmación expresada por los profesores Bigham y Mollengen en los siguientes términos: «La castidad perfecta no es en el pensamiento agustiniano un medio de apostolado para la salvación del mundo.»

Con argumentos casi apriorísticos podríamos rebatir tal aserto, exponiendo sencillamente la doctrina agustiniana acerca del Cuerpo místico y acerca de la virtud de la caridad; pero preferimos rebatirlo con pruebas específicas, tomadas de los escritos donde Agustín ha señalado a los perfectos continentes el apostolado que deben desarrollar en su profesión de santidad.

En primer lugar, Agustín supedita al bien de la Iglesia así el ingreso como el egreso del claustro, de aquellos que han consagrado a Dios la integridad de su cuerpo.

Bonifacio, célebre por su intervención en las luchas de los vándalos contra el imperio romano, al perder su primera esposa, descubrió —como dice su amigo Agustín— la horrible vanidad del siglo, hizo voto de castidad y decidió retirarse a la soledad del monasterio para servir a Dios en compañía de los monjes. Hacia el año 423 fué nombrado *Comes Africae*, y Agustín, lejos de aconsejarle el ingreso en el monasterio, le felicita por su voto de continencia, pero le disuade y le dispensa del cumplimiento del voto en lo que se refiere a retirarse a la soledad, instándole a que acepte la jefatura del ejército para bien de las iglesias africanas y tranquilidad de los fieles (28).

Sabedor Agustín de que Paulino y Terasia de común acuerdo habían hecho voto de perfecta continencia y repartían su cuantiosa hacienda entre los necesitados, no les aconseja que se oculten en el monasterio, sino, al contrario, que de Italia pasen al Africa, porque si

(27) *Pergite itaque, sancti Dei, pueri ac puellae, mares ac feminae, caelibes et innuptae; pergite perseveranter in finem. Laudate Dominum dulcius, quem cogitatis uberius; sperate felicius, cui servitis instantius; amate ardentius, cui placetis attentius* (*De sanct. virg.*, 27: PL 40, 410).

(28) *Epist.*, 220, 3: PL 33, 995. Bonifacio tomó parte en 413 en la defensa de Marsella contra Ataúlfo; en 417 era oficial en Africa. En 423 se encontraba en Italia y debiera haber colaborado con su jefe Castino contra los vándalos en España, pero no se entendió con él y por su propia cuenta volvió al Africa; en 423 fué nombrado *comes Africae*. Cuando a la muerte de Honorio, Castino puso en el trono al *primicerius notariorum*, Bonifacio peleó contra el usurpador y apoyó a Gala Placidia, pero quedó defraudado en su esperanza de recibir el *magisterium militum praesentale*. Agustín, en la carta 220, escrita hacia el año 428, reprocha al conde su segundo matrimonio por estar ligado con el voto de castidad, y le recrimina su pasividad ante las incursiones de los moros. Algunos autores le hacen responsable de haber facilitado a los vándalos el paso al Africa. Cf. L. SCHMIDT, *Histoire des Vandales*. Traduction de H. E. del Médico. París, 1953, pp. 77 ss.

edificó la prontitud con que los apóstoles, pobres pescadores, dejaron lo poco que poseían, y renunciaron a poseer lo que hubieran podido adquirir, mucho más había de edificar la castidad y pía generosidad de unos cónyuges tan opulentos.

En efecto: menos cuesta privarse de manjares que sufrir la amputación de los miembros, y diríase que los bienes poseídos se apegan al alma como los miembros al cuerpo.

Y como la represión interior de la codicia no está patente a los ojos de los hombres, como lo está la renuncia de los bienes poseídos, Agustín les instaba y porfiaba a que pasaran al Africa donde, dejándose ver, harían tanta misericordia cuanta habían hecho dejando los placeres y las riquezas. El Santo agota los razonamientos y los atractivos de su delicada amistad para convencerles y moverles a que visitasen las provincias de Africa, sedientas de tales ejemplos. La fama había divulgado el hecho, pero algunos no creían tan raro desprendimiento y continencia. Viendo a Paulino y Terasia, estos incrédulos verían las maravillas de la gracia en sus siervos y glorificarían al Padre celestial (29).

De modo semejante supedita la salida del claustro al bien de las almas.

Por el testimonio de Agustín sabemos que los monasterios —máxime los agustinianos— eran viveros de vocaciones sacerdotales, pues se solían escoger los monjes más doctos y virtuosos para regir las iglesias (30).

El celoso obispo de Hipona en carta al abad Eudoxio encarece a los monjes la obligación que tienen de aceptar los ministerios eclesiásticos, y fundamenta la obligación en que tal es la voluntad de Dios que manda por boca de sus ministros, los obispos; y además en la gratitud y piedad filial que deben a la Madre Iglesia, porque si todos rehusaran los sagrados ministerios, ni los mismos monjes hubieran podido ser espiritualmente engendrados por tal Madre (31).

Añádase que Agustín desde los días de su conversión concibió la vida monástica como esencialmente vinculada a la conquista de las almas. Antes de ser ordenado sacerdote, pasó tres años en el monasterio de Tagaste, ocupado, según refiere S. Posidio, en la oración, en el ayuno, en toda suerte de buenas obras, meditando día y noche en la ley del Señor, *e instruyendo a presentes y ausentes con la palabra y con la pluma*. Su celo superaba al amor de la soledad, como se manifestó en el viaje que hizo a la ciudad de Hipona para atraer al monasterio a cierto agente que vacilaba en seguir la vocación religiosa (32).

La doctrina del hiponense se revela nítida y palpitante en la carta dirigida al joven novicio, Leto, quien, enardecido por el ansia de servir a Dios, de conocer y predicar el Evangelio, se había retirado a un monasterio agustiniano. Para hacer renuncia de sus bienes en favor

---

(29) *Epist.*, 32, 5: PL 33, 124. Sobre la amistad entre los dos Santos, véase FABRE, Pierre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, París, 1949, páginas 236-241.
(30) *Epist.*, 60, 1-2: PL 33, 228.
(31) *Epist.*, 48, 2: PL 33, 188.
(32) *Vita S. Augustini*, auctore Possidio, 3: PL 32, 36.

de la familia, hubo de volver a su casa, donde las lágrimas de la madre, la enfermedad de los hermanos y la muerte de las criadas le retenían.

La llamada de Agustín apremia y enternece: «La Madre Iglesia es también Madre tuya. Ella os concibió de Cristo, os alumbró con la sangre de los mártires, os hizo nacer a una vida sempiterna, os nutrió y os nutre con la leche de la fe, y cuando os quiere dar manjares más sólidos, se horroriza de que vosotros, como párvulos sin dientes, os desatéis en vagidos. Esta Madre se ve afligida con la peste de variados e innumerables errores, y aun entre sus mismos hijos hay abortivos que no dudan pelear frente a ella con rabia implacable.

Se lamenta de que por la ignavia e indolencia de algunos hijos acariciados por ella en su regazo, en muchísimos lugares sus miembros se resfrían en la fe, y no puede enfervorizar a los párvulos y flacos. ¿A quién, sino a sus propios hijos, a quién, sino a sus propios miembros—de cuyo número eres tú—ha de pedir la ayuda a que tiene estricto derecho? ¿Olvidarás tú las necesidades de tal Madre, y te enternecerás escuchando las demandas de la carne? ¿No son por ventura más dolorosas las quejas de esta Madre? ¿No muestra ella entrañas más amorosas y pechos más puros? Añade a esto la Encarnación de su Esposo, verificada para que tú no quedases enredado en los afectos carnales; añade todas las flaquezas abrazadas por el Verbo, para que tú no te esclavizaras a los vínculos de la tierra. Esta Madre te las pone delante de los ojos. Añade las afrentas, los azotes, la muerte y la cruz... Si hay en ti amor ordenado, antepón los bienes mayores a los menores, compadécete, para que los pobres sean evangelizados, para que la mies del Señor por falta de operarios no sea pasto de las aves» (33).

Ni las vírgenes sagradas, ni las viudas continentes quedan al margen de la vida apostólica, antes bien, la castidad perfecta, así virginal como viudal, en el pensamiento agustiniano recibe una función esencialmente, fundamentalmente misionera.

Para San Agustín la prolongación del género humano sobre la tierra se ordena únicamente a completar el número de los elegidos, completo el cual, la tierra se despoblará y desaparecerá. Y tanto antes se completará el glorioso número, cuanto con mayor fidelidad acepten la divina invitación todos los llamados a la perfecta continencia (34).

¿Por qué los que pueden contenerse han de pensar en procrear, cuando pueden engendrar multitud de hijos espirituales, evangelizando a la multitud ingente de infieles que hay en todos los pueblos, tribus y razas? (35).

Si una cristiana, dueña de inmensas riquezas, las invirtiese en comprar esclavos para hacerlos cristianos, sin duda que tendría muchos más hijos espirituales, que carnales podría dar a luz si se casase, por muy fecundo que fuese su seno (36).

---

(33) *Epist.*, 243: PL 33, 1055-1059.
(34) *De bono viduit.*, 23: PL 40, 449.
(35) *De sanct. virg.*, 9: PL 40, 400. *De bono viduit.*, 8: PL 40, 437. *De nupt, et conc.*, I, 16: PL 44, 424.
(36) *De sanct. virg.*, 9: PL 40, 400.

En la hipótesis agustiniana, según la cual casi todos los paganos, herejes y cismáticos de su tiempo, estaban de mala fe, esta apología de la virginidad era una llamada de urgencia al apostolado, pues forzosamente todos ellos se condenarían por su supuesta resistencia al Evangelio y a la unidad católica (37).

Según esto, las vírgenes sagradas lucen la aureola de una maternidad, mucho más gloriosa que la maternidad natural, porque así como en la carne imitan a María en la virginidad, así en el espíritu pueden imitarla por una caritativa maternidad. Ciertamente sólo María fué Madre virginal de Cristo según la carne, pero Ella es Madre espiritual de todos los cristianos por haber cooperado con su caridad a que naciesen los fieles en el seno de la Iglesia (38).

San Agustín enaltece con frecuencia la maternidad espiritual de la Iglesia, es decir, de sus santos miembros que con su caridad engendran hijos espirituales y con su caridad los nutren hasta que Cristo se forme en ellos.

La misma idea expresa S. S. Pío XII con respecto a los sacerdotes: «El sacerdote, por la ley del celibato, lejos de perder la prerrogativa de la paternidad, la aumenta inmensamente como quiera que no engendra hijos para esta vida, corta y perecedera, sino para la que ha de durar eternamente» (39).

En el comentario al salmo 142 S. Agustín aplica a la Iglesia militante la visión apocalíptica de la mujer vestida del sol, la cual lleva en su seno al Rey que gobernará a los pueblos con cetro de hierro, porque la Iglesia cada día da a luz a Cristo en los nuevos fieles, cumpliendo el mandamiento nuevo del amor al prójimo (40). Esta Iglesia suspira, gime y llora por multiplicar sus hijos, ansía engendrar espiritualmente a todos los infieles, herejes y cismáticos. *Christus hic parturit Christus hic dalet* (41).

Todos los santos fueron engendrados por la caridad, todos fueron alumbrados por la caridad, todos fueron nutridos por la caridad, todos fueron formados por aquella caridad que en las entrañas de San Pablo clamaba: *Filicli mei, quos iterum parturio* (42).

San Agustín ha insistido en señalar el principio de tan sobrenatural fecundidad, y ha repetido en variedad de tonos que una misma es la caridad con que amamos a Dios y al prójimo, de donde concluye

(37) Acerca del pensamiento agustiniano respecto a las virtudes y salvación de los infieles, véase nuestra reciente obra *La moral de San Agustín*. Madrid (Difusora del libro, Bailén, 19), 1955, números 52, 479, 480 y 500.

(38) «Sólo María entre todas las mujeres es Madre y Virgen, no sólo según la carne, sino también según el espíritu. Es Madre según el espíritu, no de nuestra Cabeza, es decir, del Salvador, del cual más bien nació Ella espiritualmente, porque todos los que en El creyeron (entre los cuales está María), con razón son llamados hijos del Esposo (*Matth.*, IX, 15), sino plenamente es Madre de sus miembros, esto es, de nosotros, porque cooperó con su caridad para que naciesen en la Iglesia los fieles, que son los miembros de aquella Cabeza, de la cual Ella es Madre según la carne... Por consiguiente, sólo María es Madre y Virgen según el espíritu y según la carne» (*De sanct. virg.*, 5 y 6: PL 40, 399).

(39) Enc. *Menti nostrae*, AAS. XLII, 1950, 663.

(40) *De util. ieiun.*, 6-8: PL 40, 742.

(41) *Enar. in psalm.*, 52, 1: PL 36, 613.

(42) *Enar. in psalm.*, 147, 14: PL 37, 1923.

que no cabe indicio más evidente de que amamos a Dios que el celo de las almas. «No podreis manifestar cuánto amáis a Dios, sino manifestando cuánto amáis las conquistas de Dios» (43).

Escribiendo a las santas mujeres Proba, Juliana y Demetríades les declara que se amarán a sí mismas, si de veras procuran llevar al prójimo al amor de Dios (44). En efecto, el amante anhela comunicar al amado los bienes de que disfruta; pero, ¿qué bienes podrá comunicar la virgen sagrada a su Amado? ¿Qué podrá hacer ella, pregunta San Agustín, para que su Esposo sea más feliz y poderoso? De El dimanan todos los bienes, y nada puede recibir para Sí, mas puede recibir en la persona de sus ovejuelas descarriadas. Por eso del púlpito del hiponense brotan llamaradas que inflaman en celo santo al auditorio en que se mezclan laicos, monjes, vírgenes sagradas y viudas continentes. *Diligite Deum. Et quos poteritis, rapite ad Deum* (45).

Por su parte, él descansa confiado en las oraciones de los monjes y de las vírgenes sagradas, porque, si las fatigas del ministerio no le dejan tiempo para contemplar y orar, como todos son un mismo Cuerpo, los Obispos contemplan y oran en los monjes y vírgenes sagradas, y los monjes y las vírgenes predican en los Obispos (46).

Además el ejemplo de una vida tan heroica alienta tanto a los Prelados como a los fieles (47).

Constantemente atribuye a la oración y mortificación de los buenos la conversión de los infieles, herejes y cismáticos. Pocos días antes de la célebre colación con los donatistas, en el sermón predicado en Cartago conjura al auditorio en nombre del «Señor de la paz», del «Autor de la paz», del «Sembrador de la paz», del «Amador de la paz» a que intensifiquen las plegarias, redoblen los ayunos, aumenten las limosnas, porque, como él solía graciosamente decir, para que la oración suba volando al cielo, hay que ponerle dos alas: el ayuno y la limosna; y, cuando se ruega por los obstinados, a la plegaria debe acompañar la penitencia, según nos lo enseñó S. Esteban, quien, al orar por sí, oró de pie, pero al orar por Saulo, oró de rodillas (48).

La soledad del claustro debe preocuparse de las necesidades del prójimo (49), y los siervos de Dios deben imitar a los ángeles de la escala de Jacob: deben subir adelantando en el conocimiento y amor de Dios, y deben bajar repartiendo entre sus hermanos los dones conseguidos en las alturas (50), porque quien no derrama, es ingrato con Aquel que le llena. *Ingratus est implenti qui non fundit* (51).

Agustín advierte a los monjes y vírgenes sagradas que en el claustro riñen las batallas de la Iglesia, ya que pelean contra el enemigo

(43) *Sermo* 216, 10: PL 38, 1338.
(44) *Epist.*, 130, 7: PL 33, 499.
(45) *Sermo* 90, 10: PL 38, 566.
(46) *Epist.*, 48, 1.: PL 33, 188.
(47) *Videntur enim (monachi) nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum* (*De mor. Eccl. cath.*, 31: PL 32, 1338).
(48) *Sermo* 49, 10: PL 38, 325-326.
(49) *De civ. Dei*, XIX, 19: PL 41, 647.
(50) *Enar. in psalm.*, 119, 2: PL 37, 1599.
(51) *Misc. Agost.*, I, 2. p. 503.

común de las almas; por eso aconseja a las santas Proba, Juliana y Demetriades que en la asidua recitación del Padrenuestro, además de para sí, pidan para los Obispos, Sacerdotes, fieles y enemigos los bienes que allí se mencionan (52). A estas mismas les prescribe el sustento de los pobres (53).

San Agustín encomia como una de las virtudes características que distinguen a los Religiosos de los circunceliones, el trabajo manual a que aquéllos se entregan para ganarse el sustento y para proveer a los indigentes; él nos atestigua que cuanto les sobraba—y les sobraba mucho por su laboriosidad y mortificación—lo enviaban a los necesitados, con tal abundancia, que cargaban naves enteras con destino a las regiones más pobres (54).

El apostolado de la santa virginidad ni siquiera se limita al destierro: hasta en la Patria de la felicidad más colmada destaca el Serafín de Hipona el bien social de la perfecta continencia, pues los casados compartirán la gloria virginal, deleitándose con el cántico de los níveos coros que siguen al Cordero (55).

Resumiendo, pues, decimos que en el pensamiento de San Agustín debe subordinarse al bien de la Iglesia universal así la entrada como la salida del claustro, de aquellos varones que abrazan la continencia perfecta; que tanto éstos como las vírgenes sagradas y las viudas ligadas con voto de castidad, ora vivan en común, ora en casas particulares, deben por medio del ejemplo, la plegaria, la mortificación y la limosna, procurar la salvación de los prójimos, lo mismo fieles que infieles, amigos que enemigos.

Por consiguiente, contra los profesores Bigham y Mollengen concluímos: *En el pensamiento de San Agustín la santa continencia es un medio de apostolado para la salvación del mundo.*

P. Gregorio Armas, O. R. S. A.

Roma.

(52) *Epist.*, 130, 12 y 16: PL 33, 503-507.
(53) *De bono vid.*, 21: PL 40, 448.
(54) *De mor. Eccl. cath.*, 21: PL 32, 1339.
(55) *De sanct. virg.*, 19: PL 40, 412.

El problema de Dios en Lachelier y Rosmini

Por Régis JOLIVET.

En un librito que hemos dedicado recientemente al estudio de las relaciones entre la filosofía de Rosmini y Julio Lachelier (1), nos hemos propuesto establecer que, a lo menos, mirando a lo esencial, se trata de la misma doctrina.

En efecto, si se admite que todo el pensamiento filosófico de Rosmini está contenido en la distinción de las tres formas del ser, el ideal, el real y el moral, resulta que la doctrina metafísica de Lachelier, la cual consiste también esencialmente en distinguir las tres formas del ser, el ser ideal, el ser real y el ser libre, no sólo se acerca mucho a la de Rosmini. sino se identifica con ella. Una y otra tienden a establecer el «idealismo objetivo», que indudablemente se inserta en la gran tradición agustiniana.

En este breve artículo no intento repetir lo expuesto en la nueva obra; sólo quiero dar algunos retoques para precisar lo que allí he examinado rápidamente, conviene a saber, las posiciones respectivas de Lachelier y Rosmini en lo relativo a los argumentos *a priori* y ontológico, de la existencia de Dios y su mutua conexión.

* * *

El problema principal que plantean las consideraciones de Lachelier, relativas a la distinción de las tres formas del ser, es el de definir cuál es este ser ideal, al que nos llevan el método reflexivo y el pensamiento del que el ser ideal es la forma. No hay duda de que Lachelier ha querido siempre distinguir nuestro pensamiento finito del Pensamiento que se piensa plena y absolutamente y crea el mundo, pensándolo.

«Hay en nosotros, escribía Lachelier, algo que no es objeto de experiencia y que aunque estrechamente unido a la naturaleza, con todo no forma una parte de ella: es el pensamiento, que es el sujeto de la experiencia, y que pone y crea en un sentido, afirmándola, la existencia de la naturaleza. ¿Luego a imagen de nuestro pensamiento hemos de representarnos *lo del mas allá?* Sí y no: sí en el sen-

(1) R. JOLIVET, *De Rosmini a Lachelier. Essai de philosophie comparée.* Lyon-París. Emm. Vitte (Coll. «Problèmes et doctrines»).

tido de que el pensamiento se distingue de la naturaleza y se pone a sí mismo ante sí: no, en el sentido de que él no es, a lo menos en nosotros y actualmente, un ser completo, sino una simple forma, a la que la naturaleza da el contenido, y que no tiene por sí mismo ni fuera de sí ni la vida ni la realidad. Pero hay una cosa que nosotros podemos a lo menos admitir aun sin comprenderla: es la existencia de un pensamiento que no tendría necesidad, como el nuestro, de un contenido empírico, pero que se daría a sí mismo, o más bien sería para sí mismo, un contenido de otro orden, y que sería por consecuencia lo que no puede ser nuestro pensamiento, sino en su unión con la naturaleza: un ser completo, real y viviente. Además, nosotros podemos concebir entre este ser y la naturaleza una doble relación. Podemos admitir que él la pone, no como nosotros la ponemos mediante una acción puramente ideal —que no es más que el reconocimiento de una realidad ya dada—, sino en lo hondo de ella, por una afirmación eficaz y creadora de la realidad, por un *fiat*, por decirlo así, que es un hecho» (2).

A nuestro parecer este pasaje de Lachelier tiene una gran importancia. En efecto, notemos desde luego que Lachelier, hablando aquí de la creación, emplea los mismos términos que Rosmini, cuando escribía que la creación consiste de parte de Dios, «en poner todo entero el acto del ser en las criaturas» y que «este acto no es propiamente *hecho,* sino *puesto*» (3).

Observaremos también que si, desde su punto de vista, Lachelier no piensa que nosotros podemos ir más lejos y concebir el modo de esta creación, con todo no deja de excluir categóricamente todas las concepciones «naturalistas» y antropomórficas del acto creador. Escribía él en una carta dirigida a Juan Jaurés el 24 de abril de 1892: «Aunque no sé decir cómo Dios crea el mundo, yo no puedo concebirle como una especie de *totum* de lo real. Paréceme claro que Dios no puede ser como una especie de depósito de la totalidad del ser o de la realidad, del que echaríamos mano, por decirlo así, para extraer las realidades particulares.»

Con esto quiere Lachelier eliminar el panteísmo materialista. Pero ¿tiene intención de rechazar al mismo tiempo toda clase de panteísmo? Este punto nos lleva a una discusión necesaria, pues Lachelier afirma que la «filosofía pura» es «esencialmente panteísta», porque ella con los propios recursos, no puede trascender el dato, a la vez sensible e inteligible, de la experiencia (4). Para comprender el sentido de esta afirmación, a primera vista muy extraña en Lachelier, conviene observar lo que voy a decir.

(2) Lachelier, *Oeuvres*, II, pp. 160-161.
(3) Rosmini, *Teosofia*, II, n. 412. Ediz. Nazion., VIII, p. 85.
(4) Lachelier, *Oeuvres*, II, p. 201. Cf. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, en la pal. *Pantheisme*.

Sólo por un abuso de palabras, piensa Lachelier, se podría hablar de un panteísmo materialista, porque, dice él, «si no existe más que un conjunto de seres físicos, o nada más que un ser puramente material», no puede hablarse de panteísmo. De cualquier forma que se le entienda, el panteísmo no puede menos de tener *un sentido espiritual.* Porque a los ojos de la filosofía pura este panteísmo «implicará la unidad del ser y por consiguiente este ser en su entraña es espiritual, razón, y hasta libertad, aunque desde luego sin conciencia, pero destinado a aparecerse al fin a sí mismo bajo la forma de pensamiento» (5).

Este aspecto, so pena de ser ininteligible, no puede pasar sin comentario. Pues ¿cómo se puede comprender que un ser espiritual, razón y hasta libertad, pueda existir sin conciencia? Habría aquí una contradicción inexplicable que no puede atribuirse, evidentemente, a Lachelier. La explicación, además, puede venirnos de sus propias declaraciones, cuando vuelve a establecer en plano puramente filosófico la existencia de un *ser espiritual universal,* que se contentará con llamar mundo, pero admitiendo por vía de creencia, la posibilidad de la existencia de un más allá del mundo, también espiritual, pero sin mezcla de materia e incognoscible para nosotros en nuestras condiciones actuales de existencia. En este caso, añade Lachelier, «distinguiendo el mundo y Dios, ya no será uno panteísta».

Teniendo en cuenta estas explicaciones, se comprenderá también el movimiento dialéctico de Lachelier. Lo que desde luego se ofrece a la reflexión filosófica es la existencia de un todo, de carácter espiritual, esto es, tal que la totalidad de lo real se halla relacionado con el pensamiento y el espíritu y unificado por el espíritu. En otros términos, tomados del vocabulario de Jaspers, Dios, para la filosofía pura es el aglutinante universal, y como tal, inmanente a todos los seres del universo, o también, con palabras de L. Lavelle, Dios es la «Presencia total». Pero esta presencia e inmanencia del principio espiritual no se puede afirmar más que de un pensamiento, que volviendo en sí y sobre el mundo que él abraza por la reflexión, se comprende a sí mismo como razón y sentido de todo. El principio espiritual, pues, no está *en sí mismo y por sí mismo, privado de conciencia,* sino se actualiza en cierto modo progresivamente en el pensamiento, que por la reflexión, llega a hacerse plenamente consciente. En este punto, del que la filosofía no puede pasar, el pensamiento se identifica con el universo: él se conoce como la razón y sentido absoluto de éste. Tal es el grado que Lachelier define como «panteísta». Pero este grado puede superarse, bien que la superación sea fruto de una creencia en el más allá del mundo,

(5) *Ibid.*

donde el Pensamiento, siendo ya puramente espiritual y sin mezcla de materia, se distinguiría absolutamente del pensamiento finito, esto es, del universo, hecho consciente de sí mismo en la razón del hombre.

Si esta interpretación es exacta (y que lo sea parece confirmarse con las palabras de Lachelier), su posición no podrá identificarse aun simple y puramente en el nivel de la filosofía, con la afirmación panteística de la identidad de Dios y del mundo. Porque ella consiste solamente en captar a Dios *en el mundo,* como principio inmanente de todo lo que él contiene y de todo lo que es, porque el pensamiento o el espíritu, en el contexto idealista de Lachelier, es propiamente el sentido del mundo y el único sentido posible del mundo. ¿La filosofía puede ir más lejos, y afirmar que este pensamiento cósmico es también un pensamiento creado, llamado al ser por un Pensamiento absolutamente trascendente y existente por sí mismo, afirmación que a la vez no sólo excluiría todo panteísmo, sino daría un sentido pleno e irreductible a la idea de Dios, es decir, a la idea del Ser completo por sí mismo, real y viviente? Lachelier no lo creía así y nos remitía para ello a la fe a que nos diera a conocer la verdadera naturaleza de Dios (y por consecuencia la existencia de un Dios personal y trascendente).

Sin duda ninguna hay en esto una especie de fideísmo. No obstante, es claro que en el pensamiento de Lachelier, no hay verdadera contradicción entre la filosofía y la fe, y la habría sin duda real y absolutamente, si se debiera pasar de un panteísmo propiamente dicho y sistemático a la concepción personalista y teísta de Dios. En realidad, Lachelier más bien concibe la filosofía como impotente para lograr su propia perfección por sus luces propias, como necesitada de hallar en la fe el complemento que necesita. El panteísmo, pues, de la filosofía no es un panteísmo positivo, sino más bien *negativo,* es decir, una manera de concebir a Dios, que no llega a fundar absolutamente la trascendencia requerida y enseñada por la fe, y que no obstante, puede llegar a concebir la posibilidad de un Pensamiento absoluto, que trasciende el universo y lo crea.

Si, pues, el panteísmo es esencial a la filosofía, es porque para Lachelier, la filosofía es esencialmente ciencia del mundo y deja abierto un problema que la supera. Todo lo que ella puede y debe decir es que el sentido del mundo es espiritual y que es el espíritu (o el pensamiento) el que lo reduce a unidad y da su clave. Para distinguir absolutamente este espíritu del mundo que él mueve, habita y crea (o hablando en términos de Lachelier, que él lo hace ser en su realidad inteligible y espiritual), hay que recurrir a la fe y arriesgarse. Pero ya la filosofía pura «subordinando el mecanismo a la finalidad, nos prepara a supeditar la finalidad misma a un

principio superior y a rebasar por un acto de fe moral los límites del pensamiento y al mismo tiempo los de la naturaleza» (6).

* * *

El punto de vista de Rosmini es aquí totalmente diferente del de Lachelier. En efecto, él sostiene que el razonamiento metafísico nos permite pasar lógica e indiscutiblemente del ser ideal al Ser absoluto, del pensamiento finito al Pensamiento trascendente. En realidad, decía él, la síntesis de las tres formas del ser o la que llamaba «la ley del sintesismo», nos induce a afirmar, que «el ser idéntico, que se nos comunica a nosotros como ideal, debe ser también real en sí mismo, y un ser tan real, necesario e infinito como ideal, si bien la realidad que él entraña se nos oculte en el orden de la naturaleza, porque en el *orden natural* puro y simple, nosotros sólo podemos percibir una realidad finita y la percepción de la realidad infinita es precisamente lo que constituye el orden sobrenatural» (7). A lo que Rosmini añade inmediatamente: «Por lo mismo que esta argumentación nos hace descubrir la necesidad de un ser real infinito, nosotros hemos demostrado *a priori* la existencia de Dios. Pues por la palabra *Dios,* todos los hombres, en todas las lenguas, han querido designar siempre, no sólo el ser ideal, sino también el ser real infinito» (8).

No puede hablarse con más claridad. Con todo, leyendo bien este texto, se ve que aun en este punto, no es tan grande, como pudiera parecer, la distancia entre Rosmini y Lachelier. Pues, de una parte, Lachelier admite y afirma como Rosmini, que la argumentación racional, fundada sobre la realidad objetiva del ser ideal o del pensamiento, persuade a afirmar la realidad absoluta de un ser espiritual, que abraza la totalidad de lo real (concepción que Lachelier llama *panteísta*), sin excluir de ningún modo la inteligibilidad de un Ser real infinito y que trasciende todo el universo, aunque en el nivel de la razón pura, se reduce a una posibilidad o hipótesis. Si, de otra parte, él declara que el tránsito de lo absoluto formal a lo absoluto real y viviente sólo puede hacerlo la fe —lo cual es para la filosofía siempre un riesgo o una apuesta en el sentido pascaliano—, al parecer, es porque él cree que la verdadera y plena no-

(6) Lachelier, *Du fondement de l'induction,* pág. 102.

(7) Rosmini, *Lettera a D. Paolo Barone.* Ed. Naz., II, 356: «L'essere identico che a noi si comunica come ideale, dev'essere in se stesso anche reale, e un reale necessario e infinito altretanto che ideale, benché questa sua realtà a noi sia nascosta nell'ordine della natura: conciossiaché nel semplice *ordine naturale* non possiamo percipere che una realtà finita e la percezione della realtà infinita e poi ció che costituisce *l'ordine sopranaturale.*»

(8) *Ibid.*: Trovando, mediante tale argomentazione, la necessità d'un reale infinito, abbiamo dimostrato l'existenza di Dio *a priori*; perochè gli uomini in tutte le lingue intendono ed hanno sempre inteso di significare colla parola *Dio* non l'essere ideale, ma l'essere reale infinito.»

ción de Dios implica el recurso a las luces de la revelación. Rosmini mismo no dice otra cosa, al sostener que la realidad que pertenece a Dios nos queda oculta en el orden de la naturaleza o de la pura filosofía, porque en este orden, nosotros sólo podemos captar una realidad finita. Con respecto al de Rosmini, el pensamiento de Lachelier bien podría definirse como un *semifideísmo.*

* * *

Otro punto de desacuerdo entre Rosmini y Lachelier, más profundo sin duda, porque sirve de base a lo que acabamos de examinar, se refiere al sentido y relación del argumento *a priori* de la existencia de Dios y el argumento ontológico.

Lachelier rechaza la demostración cosmológica de la existencia de Dios, apoyándose en este principio, a saber: si hay una prueba de Dios, ella sólo puede apoyarse en el espíritu, es decir, en el ser ideal que es la forma del pensamiento. Por consecuencia, dice él, no puede haber otra prueba teóricamente posible de Dios que la prueba ontológica. Pero esta prueba, a los ojos de Lachelier, no tiene valor alguno, pues tal como él la concibe, implicaría, para ser válida, una intuición de Dios. Sin duda, Malebranche y Gioberti han creído que nosotros poseíamos de algún modo esta intuición. Sin embargo, Lachelier, lo mismo que Rosmini, no cesa de repetir contra Gioberti, que el dato primitivo y original no es en nosotros sino un «primer psicológico» y no ontológico (9).

Ahora bien: aquí parecerá extraño que, mientras Rosmini y Lachelier afirman la primacía de lo psicológico, es decir, una idea pura, la idea del ser, Rosmini pueda atribuir un valor decisivo a la demostración *a priori* de Dios, mientras Lachelier le niega todo valor. Para explicar esta diferencia y oposición, hay que precisar el sentido de la argumentación *a priori* en Rosmini y la dificultad capital que Lachelier opone a ese argumento.

Para resumir mi pensamiento, diré que para Rosmini el argumento *a priori* debe distinguirse absolutamente del argumento ontológico, mientras para Lachelier ambos son idénticos. En efecto, el argumento *a priori* de Rosmini lo forma un razonamiento, fundado sobre la estructura misma del ser, captado en su objetividad: por consecuencia, el razonamiento rosminiano induce a afirmar la existencia de un Ser, en quien se realiza la plenitud del ser, siendo al mismo tiempo el Ser soberanamente real y el Sujeto soberanamente libre, y como tal, razón absoluta de sí mismo. Esta argumentación según Rosmini, es completamente diferente de la argumentación ontológica, tal como la propuso S. Anselmo y la refutó Sto. Tomás de Aquino. En efecto, al pretender pasar, sea de una hipo-

(9) LACHELIER, Lêttre à Ravaisson, 15 de agosto de 1868.

tética e ilusoria intuición de Dios (Malebranche), sea de una idea pura de Dios (S. Anselmo) a la existencia real de Dios, el argumento ontológico no puede guiarnos, según Rosmini, sino a una existencia hipotética (10). La explicación de Rosmini es perfectamente clara: para una prueba de Dios, el punto de partida válido debe ser la *esencia* del ser, no la *idea* pura del ser.

Con lo dicho fácilmente se comprende que Lachelier está de acuerdo con Rosmini en la crítica del argumento ontológico, pero él no repara en que el argumento *a priori* que propone con carácter hipotético es totalmente diverso del argumento rosminiano. Esto resulta claramente de los términos mismos de su discusión. En efecto, escribe Lachelier, nosotros podemos partir de la síntesis de las tres potencias del ser y concebir la existencia de un Pensamiento, que sería por sí solo «un Ser completo, real y viviente», razón última y absoluta de sí misma (11).

Ahora bien: este razonamiento reproduce evidentemente el argumento *a priori* de Rosmini. Desgraciadamente Lachelier creyó siempre que la existencia afirmada con tal argumento no puede ser sino una existencia ideal, es decir, hipotética y que, según lo hemos dicho, únicamente la fe nos permite ir más allá de esta hipótesis racional y afirmar la existencia del Ser absoluto, «completo, real y vivo», y absolutamente distinto del universo. Por eso tampoco comprende Lachelier cómo este argumento podría distinguirse del argumento ontológico y no ser identificado con él.

Es, pues, esta identificación del argumento *a priori* y del argumento ontológico lo que ha puesto a Lachelier en la dificultad que hemos considerado más arriba, impidiéndole comprender que el argumento *a priori,* que, a pesar de todo, él había concebido y formulado claramente, le permitía afirmar la existencia real de Dios, *en el terreno mismo de la filosofía.* Por defecto de esta visión, él creyó que la razón pura no podía superar con sus propias fuerzas la concepción muy impropiamente calificada por él de panteísta.

Se colige de lo dicho que Lachelier y Rosmini luchan con los mismos problemas. Pero Rosmini sin duda tenía de ellos una idea más clara, porque había percibido mejor que Lachelier los puntos flacos del kantismo y sobre todo su error principal, consistente en subjetivizar el ser y hacer imposible todo tránsito legítimo de lo psicológico a lo ontológico. Al contrario, Lachelier, está siempre indeciso entre las dos direcciones posibles, la de un realismo intelectualista y espiritualista o de un idealismo verdaderamente objetivo en el sentido rosminiano del término, y la de un idealismo absoluto de tipo fichtiano.

Cuando su pensamiento religioso se inclina en favor de la pri-

(10) Rosmini, *Teosofia,* VI. Ed. Naz., XII, p. 233.
(11) Lachalier, Lettre à Ravaisson, 15 de agosto de 1868.

mera dirección, su pensamiento filosófico parece siempre ladearse hacia la segunda, la del idealismo absoluto. Aquí hallamos nosotros la causa de la desazón que parece dejar siempre la filosofía de Lachelier.

Rosmini no haballa estas dificultades, porque él tenía un sentimiento más firme y preciso del carácter objetivo de la idea del ser. Mas, por otro lado, es verdad que Lachelier en sus años de aprendizaje y en sus estudios posteriores, había comprendido bien el sentido del problema de Dios y la dirección que debía imprimírsele para que fuera posible una solución. «Buscar la razón de este sujeto mismo, escribía en una carta a Ravaisson del 5 de diciembre del año 1859, será buscar el Pensamiento y la Voluntad eterna que piensa y quiere este pensamiento y esta voluntad de un día, será remontarse del espíritu que crea fenómenos pero no se crea a sí mismo, porque él no es la luz original y esencial, al Espíritu que crea los espíritus y se crea a sí mismo, porque se da plena razón a sí mismo, y la luz que está en él como en su fuente, puede en cierto modo alumbrarse y alimentarse a sí misma. Así los mismos principios que constituyen un alma espiritual, constituirán un Dios espiritual, esto es, personal y creador».

El drama de Lachelier parece haber sido el de no llevar a sus últimas consecuencias lógicas los principios de su doctrina, y particularmente, el de no haber perfectamente entendido todo lo que estaba implícito en esta idea del ser y de sus formas, que él concibió y propuso como fundamento de su metafísica.

En este sentido, se puede decir que Rosmini completó en cierto modo a Lachelier, porque él impulsa la idea metafísica, que es común a ambos hasta la última consecuencia, es decir, la afirmación racional de Dios, «completo, real y vivo», del Ser absoluto, sin el cual nada en el hombre y en el mundo, y ni el mundo mismo, serán jamás inteligibles.

Régis JOLIVET.
Universidad Católica.
Lyon.

(Trad. de V. C.)

La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo

Por Georges DE PLINVAL.

I

LAS EXPRESIONES FUNDAMENTALES DE LA ACTITUD RELIGIOSA

Sentimientos contradictorios se combaten en el fondo de la naturaleza humana. Por una parte, el hombre en general tiene el sentimiento de lo sobrenatural: reconoce fuerzas superiores a él que le rodean y dominan su existencia; tiene una idea, más o menos confusa, más o menos imperiosa, de una presencia divina que está por encima de él, de una causa divina, a la que se debe el origen de su vida, de una tutela misteriosa que favorece o contraría su actividad.

En una palabra, él tiene la intuición elemental de la existencia y de la potencia de Dios. Su gesto instintivo, pues, será adorarlo, invocarlo o aplacarlo. Su actitud primordial será una actitud religiosa.

Mas al mismo tiempo el hombre siente en sí mismo la presencia de una fuerza que le es propia, encarnada en sus músculos, inherente a los impulsos de sus deseos o de su cólera, y con ella se relacionan prácticamente las afirmaciones más categóricas de su personalidad. Un individuo, cuanto más se afirma en la conciencia de sí mismo, tanto más se dispone a defender su voluntad como su bien más querido.

Y en este aspecto todo el problema de la moral consistirá en armonizar la actitud religiosa y el ejercicio de la voluntad propia.

El ideal sería, según lo ha demostrado S. Agustín, que el hombre, «relacionando toda paz, ora del cuerpo, ora del alma, ora de entrambos, a aquella paz que une al hombre mortal con el Dios inmortal», sujetase su voluntad efímera y frágil a los designios eternos del Ser supremo (1). Mas en realidad, después que el pensamiento del hombre quedó oscurecido por el pecado, no ha podido conservar la inteligencia clara de su Creador y su soberanía con respecto a nosotros: al contrario, en la dura escuela de la vida, en la lucha por su existencia, él ha adquirido un sentimiento más vivo y más altivo de su voluntad. Olvidando la verdadera debilidad, que va inherente a ella, siente la tentación de hacer de ella su único recurso, su apoyo esencial. He aquí todo

(1) *De civ. Dei,* XIX, 14: PL. 41, 642.

el drama de la naturaleza humana después de la caída original: suplantando a la soberanía de Dios, el hombre reclama para sí la completa independencia de sus actos. Con la sola ayuda de sus propias fuerzas él quiere conseguir el fin que le ha sido propuesto, y si no lo puede conseguir, prefiere su fracaso a un acto de alianza con Dios.

Mientras por su parte la actitud religiosa propende al sacrificio, esto es, al reconocimiento de los derechos eminentes de Dios sobre las cosas y sobre nosotros, la actitud contraria niega el derecho de Dios, su intervención en un dominio que no pertenece más que al hombre. Tal es la reacción esencial, y en cierto modo parcialmente explicable, que en épocas diversas y diferentes estados de civilización se halla inscrita en el curso de la epopeya humana. Ella ha dejado su huella en la leyenda, en la historia de la filosofía; ella intentó con Pelagio penetrar en el espíritu del cristianismo; con el nombre de humanismo, ella representa uno de los aspectos más inquietantes del pensamiento moderno. Llámesela como se quiera, ella expresa en última instancia un solo estado del alma, una actitud negativa: la repulsa de lo sobrenatural.

II

LOS MITOS Y LA FILOSOFIA DE GRECIA

Los antiguos mitos de Grecia señalaron ya la idea de ciertos movimientos rebeldes contra los dioses del Olimpo, intentados por las fuerzas desencadenadas y anárquicas del mundo primitivo, por los Titanes y Gigantes, hijos de la Tierra, que personificaban los elementos físicos, las tempestades, las potencias volcánicas, los seísmos de la tierra. Era la insurrección ciega y brutal de las fuerzas del desorden contra el poder legítimo de los dioses. Pero estas rebeliones no estaban en la misma escala del hombre (2).

Más clara y próxima a las condiciones de nuestra vida se presenta la imagen de Prometeo: en este ser divino, de espíritu compasivo para con los hombres, se expresaban algunas de las profundas necesidades de nuestra naturaleza.

Se reconoció que él se había comportado con nuestros mayores como un hermano mayor, protector y benévolo, y aunque no se llegó a justificar enteramente su conducta para con Júpiter, y hacía temblar el pensamiento de su castigo entre las rocas del Cáucaso, se le miró con sentimientos de respeto y gratitud. Los hombres sentían confusamente que gracias a él, es decir, por el descubrimiento del fuego y la práctica de las artes, se habían elevado a un nivel superior, alcanzando cierto grado de independencia. Se sentían algo menos controlados por sus dioses (3).

No veamos en estos mitos meras fantasías de la imaginación o crea-

---

(2) HESÍODO, *Theogonia*, 629-712.—HORACIO, *Odas*, III, 14.

(3) HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 48-58.—ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 445-506.

ciones literarias. Ellos expresan un estado de alma del que se hará intérprete Horacio en plena civilización greco-latina. Se reconoció que la iniciativa de Prometeo había abierto la puerta a toda suerte de progresos o de males: pero sin atreverse a dar un fallo favorable sobre el valor de estas adquisiciones y preguntando siempre si la audacia de Titán no fué una temeridad culpable, y si las conquistas que el hombre realiza a su ejemplo no constituyen una ofensa para los dioses: *gens humana ruit per vetitum nefas*: la raza humana se despeña por un camino vedado (4).

En cuanto a los que se han rebelado contra los dioses por arrogancia pura, ora sean seres demoníacos o monstruosos como Tifeo, o Ticio o Efialte, ora reyes ebrios y desaforados, como Salmone, se los condena como sacrilegios, ante los cuales no puede menos de sentirse horror (5). Grecia no los ha admirado nunca: ha llorado al héroe, menos culpable, caído en la desgracia (Edipo, Penteo), pero nunca sus poetas trágicos han pretendido rehabilitar al impío, al blasfemo que está en lucha contra los dioses, al *teómaco*. Lejos de resbalarse hacia un racionalismo independiente o rebelde, la corriente general del pensamiento griego en la época clásica de Atenas, merced a la influencia del orfismo, tendía a conservar un carácter claramente religioso, no sólo en sus ritos, sino también en su espíritu. ¡Oh Atenienses!, dirá S. Pablo, vosotros sois los hombres más piadosos que existen» (6).

Mas fuera de este fondo de espiritualidad que subsiste de una manera general en el conjunto de la población, van a formarse grandes núcleos especulativos, que serán cada vez más la expresión sabia de la inteligencia griega: las doctrinas de los filósofos. Algunas de estas doctrinas quedaron en su espíritu muy sinceramente abiertas a las posibilidades de la inspiración mística, a las interferencias de lo sobrenatural: así el pitagorismo sin duda alguna, y en una medida más débil, la doctrina de Platón, son filosofías de carácter religioso. Pero la ideología de Aristóteles, aun en sus conquistas metafísicas más avanzadas, será estrictamente racionalista, extraña a toda mística y sentimentalidad. Los Académicos de la Nueva Academia y los pirrónicos se refugiaron deliberadamente en la duda o el relativismo. Los Epicúreos y los Estoicos se forjaron del mundo una concepción que, si bien tolera la existencia de los dioses, prácticamente elimina de nuestra vida toda experiencia religiosa, toda comunión con el mundo sobrenatural. Y son precisamente estas dos filosofías las que en los últimos siglos del helenismo y en los primeros tiempos del imperio romano, representan la forma dominante del pensamiento antiguo. Conviene, pues, estudiarlas más profundamente.

---

(4) Horacio, *Odas*, I, 3.
(5) Hesíodo, *Theogonia*, 820-868.—Cfr. Virgilio, *Eneida*, VI, 580-600.
(6) *Act. Ap.*, XVII, 22.

III

EL EPICUREISMO

Epicuro no es un ateo. En la concepción materialista del universo que él profesa, admite la existencia de los dioses, si bien encerrándolos en la bienaventuranza perfecta de una existencia ociosa: ellos viven en un mundo distinto, más puro y elevado que el nuestro, sin que jamás les alcance ninguna perturbación: no les falta nada, no experimentan ningún deseo ni temor, siendo completamente indiferentes a lo que hacen los hombres (7). En lo que atañe a su naturaleza, sometida a las leyes inevitables de la materia, ella se desenvuelve en virtud de su propia potencia sin deber obedecer a ningún señor divino, *dominis privata superbis*. La filosofía epicúrea excluye de un modo absoluto no sólo la posibilidad del milagro, sino también la de una intervención directa o indirecta y lejana del poder divino en el orden del universo: no conoce la providencia y abandona el mundo en manos del azar o del determinismo (8).

En tales condiciones la vida del hombre se despliega independientemente de todo nexo sobrenatural. La religión se reduce a meros ritos de buen parecer en la sociedad; con todo conviene abstenerse de ofrecer sacrificios vanos y crueles que son efecto de un temor supersticioso. Al hombre por razones puramente empíricas le convendrá practicar la beneficencia, la moderación, la virtud: y su primer deber, para ser feliz, consistirá en evitar a su cuerpo todo dolor sensible, y a su alma, toda psicosis de terror, cuyas formas más obsesionantes son el miedo a los dioses, el pavor de la muerte y del infierno (9).

Si se exceptúa la de los Cínicos, ninguna doctrina como la de los Epicúreos, se mantuvo tan alejada de toda aspiración religiosa. Es la expresión más consciente y la alianza más estrecha del hedonismo (moral del placer) y del positivismo.

IV

EL ESTOICISMO

Es difícil captar la concepción religiosa del estoicismo. En su más profunda entraña se diría que la doctrina de Crisipo y de Zenón se reduce al materialismo ateo: el universo se desarrolla en círculos invariables y que renacen periódicamente según las exigencias de una Razón soberana y anónima, de una ley superior, impersonal. Sin embargo, la contemplación de la masa inmensa del cosmos y la idea de la fuerza infinita que organiza y asegura el curso infalible de los fenómenos despiertan en nosotros un sentimiento de admiración y respeto: ¿por qué no dar, pues, a esta fuerza suprema el nombre sagra-

(7) LUCRECIO, *De rerum natura*, II, 645-650.
(8) *Ib.*, II, 1096-1104.
(9) *Ib.*, III, 36-94.

do de Zeus o Júpiter? Así el estoicismo con una fórmula panteísta y de la manera menos inexacta definirá su concepción teológica, que es bastante confusa.

Siendo su mundo demasiado homogéneo, sin distinción entre lo material y lo espiritual, dentro de él se podrán dejar en sus puestos las figuras tradicionales de la mitología. Se concederán atributos divinos al cielo, al éter, a los astros, al sol, y eventualmente a los héroes, a los reyes y grandes hombres.

El estoicismo reconoce la legitimidad del culto de los dioses y cree en la autenticidad de los oráculos y presagios. Pero todo se halla inscrito en los cuadros de una doctrina determinista, de una concepción inmutable e inexorable del mundo, donde reina el fatalismo. En tales condiciones, la postura religiosa de los estoicos, tiene algo de artificial. Sin esperanza para obrar eficazmente sobre el orden del mundo, el estoico se repliega en su propia virtud y allí se alimenta su altivez, su fuerza y su consolación. La fraseología de los estoicos nos conmueve porque sus fórmulas tan nobles se presentan hasta para la expresión de los sentimientos religiosos. El paganismo raramente ha hallado acentos más elevados que los del himno de Cleanto y máximas más bellas que ciertos pensamientos de Séneca. No se puede desconocer el alto valor de sabios, como Cornuto o Epícteto. Pero en realidad su actitud se reduce a una toma de conciencia del valor propio del individuo. Ante las fuerzas inmanentes que mueven el mundo, ante el espectáculo de la rara virtud de los héroes y sabios, el filósofo adquiere una noción más clara de la virtud, una intuición que exalta más su ideal. Pero esta meditación que ennoblece y fortifica no es una verdadera plegaria: *deorum socius, non supplex,* compañero de los dioses, pero no un suplicante, dice Séneca (10). Sin embargo, esta altivez generosa del sabio en su propia virtud carece de ilusión, porque él no cree en la inmortalidad del alma individual.

V

REACCIONES ESPIRITUALISTAS DE LA ANTIGÜEDAD

No es lícito concluir de las observaciones anteriores que todo el esfuerzo racional o moral del pensamiento antiguo se esforzó sistemáticamente para poner al hombre fuera de la influencia divina. La doctrina original del Platón, por más orientada que estuvo hacia el problema del conocimiento, no cerró el paso a la intervención inexplicable y bienhechora del cielo, y en ciertas disposiciones del alma y en algunos hallazgos de la inteligencia reconoció el signo de una gracia enviada de los dioses. Pero fueron sobre todo los filósofos helenistas del Oriente, de ascendencia israelita, egipciana o siríaca, Filón, y después en el siglo tercero de nuestra era, Plotino y Porfirio, quienes claramente se beneficiaron del germen sobrenatural, envuelto hasta entonces en las fórmulas imprecisas de Platón, infundiendo un espíritu

(10) SÉNECA, *Ad Luc. Epist.,* 31-8.

verdaderamente religioso a la última manifestación de la filosofía pagana, que recibió el nombre de neoplatonismo. Gracias a ellos, la filosofía llegó a ser el avance más alto del pensamiento humano en dirección a Dios.

El esfuerzo de la inteligencia, sostenido por la ascesis y la purificación de los sentidos, se hermana espontáneamente con la plegaria y halla en el éxtasis la meta de sus esfuerzos y la suprema recompensa. El pitagorismo y el orfismo, en la alborada del pensamiento griego, y el neoplatonismo en su crepúsculo, admiten y aun reclaman la invocación de lo divino, el recurso a la religión.

También es cierto que en la época del predominio político de Roma, las doctrinas en boga, el escepticismo, el epicureísmo, el estoicismo se declararon de hecho o derecho contra lo sobrenatural y en favor de la autarquía del sabio en la búsqueda de la vida dichosa. El mismo estoicismo, que es la filosofía más noble entre ellas, al asignarse la virtud como fin, considera este ideal a que aspira como una conquista del sabio, cuyo mérito enteramente le pertenece a él solo: «Nadie puede hacer algún favor o perjuicio al sabio, pues del mismo modo que los poderes divinos no pueden recibir ninguna ayuda o daño de otros, así el sabio se halla en inmediata vecindad con los dioses: es el semejante a dios, salvo en la mortalidad de su naturaleza» (11).

VI

EL MISTERIO DE LA GRACIA

En contraste con las filisofías paganas, el Cristianismo en lo más íntimo de su ser, está penetrado del espíritu sobrenatural. Por los milagros de Cristo, por los Sacramentos, que son la vida de la Iglesia, por la orientación con que atrae hacia Dios los pensamientos y sentimientos de los fieles, se puede decir que el Cristianismo se explaya totalmente en una atmósfera de gracia. La gracia es el alma del Cristianismo. «Yo te buscaré, Dios mío, ha dicho S. Agustín, para que viva mi alma, pues así como mi alma vivifica mi cuerpo, así ella vive de Ti» (12).

Se comprende, pues, que, cuando la polémica pagana sintió la necesidad de oponerse a la doctrina de Cristo, se parapetó en un positivismo brutal y negativo, rechazando la divinidad de Cristo, impugnando sus milagros, y rehusando admitir la intervención de la providencia en los asuntos humanos.

Según lo ha demostrado muy bien P. Labriolle en su hermoso libro *La reacción pagana*, ésta fué la argumentación fundamental de Celso, apenas modificada por Porfirio (13). Pero en el seno del Cristianismo, en el reino del Espíritu Santo, no podía ser así. El cristiano se complace en vivir bajo la gracia. No obstante esto, el sentimiento innato

---

(11) Id., *De constantia sapientis*, VIII, 2: *Sapiens autem vicinus proximusque diis consistit, excepta mortalitate similis Deo.*

(12) *Conf.*, X, 29.

(13) P. de Labriolle, *La reaction païenne.* París, 1934, pp. 118-120, 260.

que induce al hombre a exagerar la rectitud de sus buenas intenciones, y la solidez de sus fuerzas naturales, una confianza temeraria en su justicia natural y en sus méritos no podían menos de incitar a ciertos caracteres enérgicos y entusiastas, a ciertos temperamentos por lo demás generosos, a restringir a los límites más estrechos en el campo de la vida sobrenatural la acción eficaz y santificante de la gracia.

Era ésta una herencia implícita del estoicismo, de la que no faltan huellas en los doctores de la ascética griega, tales como Evagrio y S. Nilo (14).

Mas lo que podía ser admisible en el desierto moral del positivismo estoico era inexcusable bajo el reino de la gracia cristiana. En la Iglesia ésta fué la gravísima desviación a la que ha quedado ligado el nombre de Pelagio

VII

LA POSICION DE PELAGIO: LA APOLOGIA DEL LIBRE ALBEDRIO

Sería simplificar injuriosamente la realidad el decir que Pelagio y sus discípulos fueron los despreciadores de la gracia. Pelagio y sus amigos eran creyentes y en cierto sentido, en lo que concierne al culto y a las obras, cristianos ejemplares. No es lícito desconocer la amplitud y seriedad del movimiento de reforma moral de que ellos fueron promotores y que en un mundo mediocremente virtuoso, pusieron en primer plano la noción del deber y la práctica de un ideal más severo y puro. No sin motivo numerosos Obispos y personalidades, como Sulpicio Severo y S. Paulino de Nola, dieron a Pelagio muestras de una manifiesta y duradera simpatía.

Pero el cuadro teológico de la reforma pelagiana estaba muy lejos de hallarse sin tacha. Pelagio, moralista de la voluntad y celoso defensor del esfuerzo personal, pone toda su mira en el desplegamiento de la actividad humana. El no impugna ninguna de las verdades reveladas, la divinidad de Cristo, los milagros. Tiene una veneración profunda a la ley de Dios. Mas para dejar al hombre la íntegra responsabilidad de sus méritos y sus faltas, se hace el defensor del libre albedrío integral. Este es un privilegio único, que sólo pertenece a la naturaleza humana, un don de Dios hecho al hombre en el día de su creación o de su nacimiento (15). Pero es un don que no admite ninguna limitación, ni está sometido a influencia alguna:

> «Nosotros decimos claramente que tenemos entera la libertad de pecar o no pecar: libertad que en toda acción buena es sostenida por la ayuda de Dios. Decimos que esta libertad se halla universalmente

---

(14) Cf. Irenee Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones* (Orientalia christiana, vol. XXX, 3, Roma, 1933).

(15) Cf. G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa reforme,* Lausanne, 1943, pp. 167-206, y *Enciclopedia Cattolica* art. *Pelagio et Pelagianesimo.*

en todos, cristianos, judíos y paganos; en todos igualmente es don de la naturaleza; pero sólo en los cristianos está favorecida por la gracia» (16).

Este texto a primera vista parece correcto y de una resonancia cristiana; sin embargo, es necesario que precisaciones de carácter especialmente religioso nos den, como en tantos otros escritos de Pelagio, la impresión de rectificaciones o de concesiones hechas poco después. En realidad, como lo notó bien S. Agustín, la religión de Pelagio no está basada sobre la santidad y la redención de Jesucristo: es una religión humanista, universalista, en que la salvación está al alcance de todos por las solas fuerzas de la moral natural: sólo en la superficie ella se declara cristiana (17).

Para el pelagiano, Cristo es un maestro y un modelo mucho más que un redentor, porque en última instancia, puesto que nosotros podemos practicar la virtud, podemos también salvarnos sin El:

> «¿Cuántos filósofos ha habido, de quienes hemos oído hablar, cuyas obras hemos leído y a quienes hasta hemos conocido, que fueron pacientes, castos, moderados, generosos, desinteresados, bienhechores, menospreciadores de las honras y delicias del mundo, amigos de la justicia y de la verdad? ¿De dónde les venían estas cualidades, que hicieron simpáticos hasta a hombres que eran extraños a Dios? ¿De dónde les vino todo lo que había de bueno en ellos, sino de lo que hay bueno en la naturaleza?... Luego si a los mismos ojos de Dios, hombres hay que se muestran tales o cuales fueron creados por El, pondera lo que pueden realizar los cristianos, cuya vida ha sido mejorada por Cristo y que gozan además del apoyo de la gracia divina» (18).

Con esta cláusula que añade, Pelagio se salva de la censura. Pero no es menos cierto que la religión que él concibe, se reduce sobre todo a las condiciones de nuestra vida, y que para satisfacer a sus exigencias y por lo mismo también, para tener derecho al premio que ella nos hace vislumbrar, la observancia de esta ley es bastante —en el seno de la Iglesia el cumplimiento de los preceptos evangélicos—, pero a falta de ellos basta seguir las solas luces de la conciencia natural.

VIII

LAS LIMITACIONES DE LA GRACIA

No sería conveniente por una reacción *a priori* desestimar lo que puede haber de razonable y aun de legítimo en esta doctrina; pero siempre resulta que hasta en sus más elevadas tendencias, la religión de Pelagio se sitúa en la esfera del deber y del esfuerzo, y no en la esfera de lo sobrenatural y de la gracia.

Ella no tiene más cuenta que del mérito de la voluntad y del valor

---

(16) Cf. S. Agustín, *De gratia Christi et peccato originali*, I, 33: PL. 44, 376.
(17) Cf. S. Agustín, *De natura et gratia*: PL. 44, 247-290. Escrita en el año 415.
(18) Pelagio, *Epist. ad Demetriadem*, 3: PL. 30, 18.

objetivo de la obra realizada; deja a un lado ese coeficiente esencial de la santidad, que es la caridad y desconoce voluntariamente las flaquezas e impotencia de la naturaleza humana. Pelagio ha querido permanecer en el dominio de la moral; indirectamente y empujado a su pesar por la lógica de las ideas ha venido al campo de la teología para negar las verdades defendidas por la Iglesia. Así, por ejemplo, ha negado la realidad del pecado original y por consecuencia ha discutido la necesidad santificante y libertadora del bautismo. Negó el valor de la plegaria que fuera una plegaria de petición y no una plegaria de adoración y llegó a decir que nosotros, si no tenemos conciencia de ninguna falta, no hemos de pedir a Dios el perdón de nuestros pecados (19).

El ideal de Pelagio es la virtud perfecta, la ausencia de todo reproche, la *impeccantia*; nosotros podemos lograrla; la ley de Dios nos obliga a ella; nuestro libre albedrío nos ofrece la posibilidad y nuestra voluntad es bastante vigorosa para asegurarnos su cumplimiento: *posse hominem, si velit, esse sine peccato*. No es, pues, un don de la gracia.

Pelagio se dispensó en sus escritos de resolver o de disimular la insoluble contradicción que entrañaba su doctrina: vivir en el cristianismo (él dice cristiandad) y tomar a Cristo por modelo, pero rehusando su ayuda. No desconoció lo sobrenatural ni aun en un sentido muy general, la gracia divina. Esta gracia se muestra en la naturaleza humana en los dones de la inteligencia y de la libertad, en la voz de la conciencia, en las promesas de la recompensa eterna; pero ella tiene para todos el mismo valor y propiamente hablando, no constituye una ayuda. Sobre todo Pelagio no admite que la gracia de Dios pueda tomar la forma de una elección individual. «En Dios no hay acepción de personas.» Difícilmente admite él que ella se doblegue y se diversifique según las ocasiones y los individuos, y con más razón que ella intervenga en el movimiento cotidiano de nuestras acciones, *ad quoscumque actus*. A sus ojos, la gracia es para los cristianos, si no para el resto de los hombres, la fuente común en donde todos pueden abrevar: si Dios la distribuye de una manera desigual, es en proporción de nuestros méritos. La gracia cesa de ser un don de la bondad y misericordia de Dios para convertirse en una retribución.

IX

EL CONFLICTO PELAGIANO

Espíritu generoso y sincero en su austeridad, Pelagio no midió tal vez el peligro de sus afirmaciones. El quería ser católico e hizo todos sus esfuerzos para mantenerse dentro de la Iglesia: pero a sus partidarios les faltaron sus escrúpulos y prudencia. Ellos sacaron con estruendo y de una manera provocante las consecuencias temerarias

(19) Cf. Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*, IV, pp. 86-96.

que se entrañaban en la doctrina de su maestro (20). Celestio sobre todo proclamó de una manera absoluta la independencia del libre albedrío con respecto a toda influencia externa e interna y sobre todo de la gracia:

> «Si todo lo hacemos por la gracia de Dios, cuando somos vencidos por el pecado, no somos nosotros los vencidos, sino la gracia de Dios... Es El quien está en derrota, porque no ha podido y querido guardarnos. El libre albedrío no existe, si tiene necesidad del socorro de Dios, porque cada uno tiene su propia voluntad para hacer o no hacer una cosa» (21).

Después fué Julián de Eclana quien con sus frases lapidarias, que brillan de cuando en cuando en el curso monótono y fuliginoso de sus explicaciones, se empeñó en demostrar cuán absurdo era el pecado original y cuán injusto un castigo hereditario. Celestio y Pelagio son los exponentes de la segunda fase del pelagianismo, un pelagianismo radical que lejanamente se relaciona con el movimiento de reforma moral, de que a principios del siglo v se hizo portavoz Pelagio. El pelagianismo, rechazado por los Concilios, condenado por los Papas, llegó a ser una herejía. Herejía tenaz y sutil en el desarrollo lógico y en la táctica de su evolución, se aferró en muchos puntos, v. g. la necesidad del bautismo, la condición mortal del hombre, etc., pero en su línea esencial sigue siendo un testimonio de la incomprensión y de la repulsa de la gracia.

Es lo que S. Agustín claramente denunció ya en su primera obra de crítica, escrita en el año 412, *De peccatorum meritis et remissione*: lo que Juan, Obispo de Jerusalén, ya en las primeras discusiones sobre la doctrina de Pelagio en el año 415, puso en perfecta luz, recordando la frase de S. Pablo: «Por la gracia de Dios soy lo que soy... Yo he trabajado más que ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo: *non ego autem, sed gratia Dei mecum*. Tal es en fin la tesis que definitivamente condenaron las constituciones de los grandes Concilios de Africa en las memorables declaraciones en que expusieron la doctrina de la gracia. (Concilio de Milevi, 416; Cartago, 418.)

X

EL ESPIRITU DEL PELAGIANISMO

No es objeto de este estudio el exponer las vicisitudes históricas de la herejía pelagiana. Lo que importa es definir su espíritu, espíritu de orgullo, complicado con el error del juicio. Confianza excesiva en el valor de las obras, desviación de la virtud de la esperanza, que endu-

(20) Sobre el desarrollo del conflicto pelagiano cf. ID., *Histoire de l'Eglise*, IV, 105-120.

(21) S. HIERON, *Ad Ctesiph. Epist.*, 133, 5 (CSEL. LVI): *Si nihil ago absque Dei auxilio et per singula opera illius est omne quod gessero, ergo non ego qui laboro, sed Dei in me auxilium coronabitur frustraque dedit arbitrii potestatem quod implere non possum, nisi ipse me semper adiuverit. Destruitur enim voluntas quae alterius ope indiget.*

reciéndose prevalece sobre la caridad y la humildad; desconocimiento de las condiciones reales, es decir, de las imperfecciones profundas de la naturaleza humana. No basta proclamar la independencia de decisión del hombre para que ya de hecho y derecho su voluntad sea totalmente libre y naturalmente buena; no basta siempre querer ser santo para llegar a serlo. «Yo ruego a Dios, decía un pelagiano, para pedirle que me libre de una enfermedad o de un accidente: pero no le ruego para hacerme virtuoso, porque esto está a mi alcance.» «Por el libre albedrío, escribía Juliano, ha conseguido de Dios el hombre la emancipación» (22). Palabra terrible, porque en el sentido exacto del derecho romano, ¿qué es la emancipación sino el acto por el que se excluye al individuo de su cuadro natural?

¿Cómo el hombre emancipado de Dios podrá ya pretender una parte de la herencia en la comunidad de Cristo? Abandonado a sí mismo, él querrá establecer en sí su propia justicia. Aquí está el evidente peligro del pelagianismo. El erudito Brückner, que pasó su vida estudiando la historia de Julián de Eclana y que no oculta la simpatía que le inspira su héroe, resume sus conclusiones con estas palabras discretas: «Un estudio renovado de Julián me ha fortificado en la convicción de que el cristianismo de los siglos posteriores hubiera perdido mucho, si Julián hubiera sido el vencedor en vez de S. Agustín, porque su esfuerzo moral está desprovisto de base religiosa» (23).

XI

EL IMPULSO HUMANISTA EN EL UMBRAL DE LOS TIEMPOS MODERNOS

Llevado a sus últimas consecuencias, el pelagianismo radical, cuando se convierte en un esfuerzo de separación o de ruptura con el poder o la influencia de Dios, no es ni puede continuar siendo un fenómeno cristiano. Por eso fuera del cristianismo es donde hallaremos en el curso de los siglos siguientes y particularmente en la historia contemporánea sus manifestaciones más vivas. No nos esforzaremos aquí por reducir a un pensamiento único el impulso prodigiosamente atormentado que ha sacudido a las naciones de la Europa occidental en la época del Renacimiento. Toda clase de sentimientos contradictorios agitaron este período, y sería muy injusto identificar en la repulsa de lo sobrenatural los anhelos, ilusorios tal vez, pero entusiastas, a muchos de los cuales, refugiados bajo la bandera del idealismo platónico, no faltó una especie de fervor místico. Mas considerado como culto y desarrollo sin freno de la personalidad humana, tal como se realizó en la *virtud amoral* de los *condottieri* y grandes aventureros del siglo XVI, indiferente a las consideraciones de lo justo e injusto, es preciso reconocer que el espíritu del Renacimiento italiano no recibe ni quiere ya

(22) S. AGUSTÍN, *Opus imp. in Julian*, I, 78: *Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo est.*

(23) A. BRÜCKNER, *Die vier Bücher Iulian's von Aeclanum* (en *Neue Studien zur Geschichte der Theolog. und Kirche*). Berlín, 1910, p. 102.

recibir nada de las influencias espirituales del cristianismo; y aun cuando, en vez de precipitarse frenéticamente en el goce de los placeres o del ejercicio del poder, él se vuelve a las satisfacciones más nobles del arte, esta adoración ferviente de las formas y colores sensibles olvida frecuentemente los valores inmortales. El arte por lo demás maravilloso de un Bienvenido Cellini lo mismo que la política de Machiavelli en sus *Discursos sobre Tito Livio* se explaya en un universo, que no explica ya la Religión de Cristo, y que no domina la Cruz.

Hay olvido, abandono de la gracia, pero no un repudio categórico todavía. El héroe o el artista del Renacimiento, el hombre de los tiempos modernos se emancipa de Dios, pero no ha llegado aún la sazón de la rebeldía abierta. Las declaraciones de ateísmo son hechos aislados. Notemos, sin embargo, en el aspecto del pensamiento puro, la posición singularmente inquietadora tomada en Padua por Pedro Pomponazzi (1462 1525). En la doctrina de este aristotélico averroísta germinan ya casi todas las afirmaciones del ateísmo y racionalismo de los siglos siguientes: el determinismo de las leyes y fuerzas del mundo, la negación de lo sobrenatural, la anulación simultánea en el hombre del cuerpo y alma. Un arsenal de dogmas anticristianos se acumula ya en los cinco libros de Pomponazzi, *De fato, De libero arbitrio, De Providentia* (Basilea, 1525).

XII

LA DOCTRINA DE HOBBES

En el siglo XVII la obra del inglés Hobbes (1588-1679) nos suministrará la sistematización más coherente y agresiva de los razonamientos hostiles a la teodicea y moral del Cristianismo. No es que sea teóricamente un ateo este lógico exasperado, este demoledor fanático de todo ideal, fundado sobre la moral y la caridad. Agnóstico más bien, él se decide tal vez a admitir en sí misma la existencia de Dios en la inmensidad lejana: pero en la tierra no le reconoce, no le concede ningún poder ni derecho. La religión misma no es más que un hecho social o más bien político: una cosa que emana del poder real. El hombre como tal, criatura mortal impulsada por el aguijón del bien propio, crea y ejerce sin otra limitación que la del interés, su derecho sobre todas las cosas. Ningún filósofo hasta entonces había puesto en entredicho a Dios con tanta insolencia, negándole todo acceso, todo derecho de control, de justicia o de remuneración en los asuntos humanos.

XIII

LOS FILOSOFOS DEL SIGLO XVIII

Sería dar demasiado honor a los autores franceses del siglo XVIII, reconociéndoles el título de «filósofos», con que ellos se pavonearon. Brillantes escritores en realidad no pasaron de ser unos vulgarizado-

res. En este aspecto tuvieron una influencia considerable, pero el prestigio extraordinario a que Voltaire es acreedor sin duda por su talento, su actividad, su larga vida, no debe deslumbrarnos para apreciar la mediocridad de su pensamiento. No insistiré ni sobre Diderot, profeta bullanguero de un naturalismo confuso, ni sobre Helvecio, propagandista pedante de un materialismo con pretensiones científicas, ni sobre el Marqués de Sade y su moral licenciosa. Fueron personas vulgares de sórdidas doctrinas. Prestaremos más atención a J. J. Rousseau, porque él era un creyente y un corazón sincero, y porque las *verdades incompletas*, que él defendió, hallaron un eco, que no tuvieron las negaciones sumarias de los enciclopedistas.

XIV

LA ILUSION DE J. J. ROUSSEAU

Oponiéndose a la mayor parte de los intelectuales de su siglo, Rousseau tiene una idea muy clara de la potencia y sobre todo de la bondad del Ser supremo, de quien el hombre es criatura privilegiada. Mas ¿cuál es en el universo la situación reservada para este privilegiado ser? Por su *Emilio* sabemos que la civilización degrada al hombre, y que sólo la base de una educación apropiada le podrá volver a su medio natural y restaurar en él los sentimientos esencialmente buenos que le convienen. En efecto, es imposible que el individuo normal pueda concebir por sí mismo y sobre todo dar curso a algún sentimiento profundamente reprobable. Si se nos invita a discernir el bien y el mal, a escoger entre lo uno y lo otro, es para mejor afirmar la rectitud de nuestro instinto para con Dios:

> «El supremo goce está en la satisfacción de sí mismo: para merecer y conseguir esta satisfacción hemos sido puestos en la tierra y dotados de libertad, siendo tentados por las pasiones y gobernados por la conciencia. ¿Qué más podía hacer en nuestro favor la misma potencia divina?» (24).

Pero no es necesario suponer una ayuda especial de la gracia:

> «Mi voluntad es independiente de mis sentidos; yo consiento o yo resisto, yo sucumbo o yo soy vencedor, y siento perfectamente en mí, cuando yo hago lo que he querido hacer o cuando cedo a la sugestión de las pasiones: yo tengo siempre el poder de querer, no la fuerza de ejecutar. Cuando yo sucumbo a las tentaciones, obro según el impulso de los sentidos externos. Cuando me reprocho esta debilidad, yo escucho mi voluntad: soy esclavo por mis vicios y libre por los remordimientos de la conciencia; el sentimiento de mi libertad, no se eclipsa en mí, sino cuando me pervierto y al fin sofoco la voz del alma que se eleva contra la ley del cuerpo» (25).

Autonomía perfecta de la voluntad en un organismo sano y bien equilibrado, llamamiento a la jurisdicción suprema de la conciencia,

(24) *Emile*, IV (Ed. Flammarion, t. II, p. 31).
(25) *Ib.*, p. 29.

en última instancia análisis del sentimiento íntimo: tal es en la religión natural, que profesa el Vicario savoyardo, el pelagianismo de J. J. Rousseau:

> «Yo no tengo más que consultarme a mí mismo sobre lo que quiero hacer: todo lo que yo siento que está bien, está bien, y todo lo que yo siento que está mal, está mal... Muchas veces la razón nos engaña y tenemos bien fundado derecho de no escucharla: pero la conciencia no engaña jamás, ella es la verdadera guía del hombre: ella es al alma lo que el instinto al cuerpo» (26).

El gran error de Rousseau consiste en haberse forjado ilusiones peligrosas, haciendo vacilar los verdaderos fundamentos de la vida espiritual, moral y social. El ha suplantado la fe, que es un acto de inteligencia y de voluntad, por una adhesión de corazón, que es un valor subjetivo y variable: él ha sustituído la verdadera religión por la religiosidad, y la moral por un sentimiento intuitivo y vago de la virtud. En todos los dominios él deja las riendas para dar libre curso a las aspiraciones sentimentales del hombre, lo mismo a las ciegas como a las más generosas.

XV

LA METAFISICA RELIGIOSA DEL SIGLO XIX Y SUS ABERRACIONES

Finalmente con el siglo XIX y por la voz de los maestros de filosofía alemana la reivindicación del humanismo va a tomar un carácter más áspero y exigente. Ella va a hacerse universalista, totalitaria, y utilizando para su propia provecho las fuerzas superiores que los sabios de los tiempos precedentes habían relegado a una esfera más alta y aún sagrada, dará lugar a una inversión decisiva de los valores, *deificando* sus propias tendencias. No es ya cuestión de confrontar los derechos posibles del hombre con la soberanía de un Dios, real y personal; se trata de usufructuar en servicio y provecho del mismo hombre la misma fuerza de la idea divina. La asociación de Dios a fines de orgullo o de potencia en favor de una nación, de una raza o de una clase o de una casta, será tentativa satánica del siglo XIX, la ambición manifiesta de un Hegel, de un Marx o de un Nietzsche.

Divinizar la naturaleza o la vida, prestar a todo impulso pasional un carácter sagrado, un valor inmortal y fatal: esto fué tal vez en los poetas románticos más que una exageración literaria, dictada por el entusiasmo, una ebriedad verbal de que se fascinaron. Pero cuando los filósofos, apasionados de lo absoluto, disponiendo de un aparato temible de deducción y demostración, se esforzaron por convertir en un sistema dogmático, en una explicación definitiva del mundo lo que

(26) *Ib.*, p. 59. Cf. Liv. V, p. 146: «L'être suprème a voulu en tant faire honneur a l'espèce humaine: en donant à l'homme les penchants sans mesure, il lui donne en même temps la loi qui le règle, afin quil soit libre et se commande à lui-même; en le livrant à des passions immoderées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner.»

no era más que una interpretación lírica de lo contingente, entonces el error se hizo irremediable y tomó el aspecto de una blasfemia perfectamente consciente y reflexionada. Tal fué la obra de los metafísicos alemanes, sobre todo de Hegel.

XVI

HEGEL Y LA LOGICA DE LA HISTORIA

Dialéctico poderoso y autoritario, Hegel (1770-1831) se esforzó por unificar la idea y el hecho, la razón y la realidad. Resultó de ello que el mundo, en vez de ser sólo la creación de Dios y el reflejo más o menos perfecto de un orden divino, se identificó con el proceso evolutivo y necesario del mismo Dios.

La historia no consiste en el desarrollo de los acontecimientos; es Dios mismo integrado en el mundo. Todo el curso de la historia, idéntico al orden mismo de la justicia, se hace irresistible, fatal y admirable. Era la justificación metafísica del hecho y de la fuerza; prácticamente la consagración dialéctica del imperialismo prusiano:

> «Es la marcha de Dios a lo largo de la historia lo que hace que el Estado sea: él tiene por fundamento el poder de la Razón, que se realiza en la historia como voluntad» (27).

Por la voz de Hegel, la filosofía alemana se ha apropiado para el servicio del Estado la omnipotencia de Dios. «Todas las especulaciones de Hegel, se ha dicho, sobre la Sma. Trinidad, la Encarnación, sobre Nuestro Señor, por cristianas que parezcan ser, no son más que blasfemias: la realidad sobrenatural se reduce simplemente a un momento del proceso evolutivo de un Dios-Naturaleza, que de su no ser y de su ceguera, llega finalmente en el hombre y por el hombre a la conciencia y su divinidad» (28).

XVII

EL ATEISMO DE FEUERBACH

Discípulo de Hegel, pero conquistado por el materialismo, Feuerbach (1804-1872) se dedicó sobre todo a la crítica de la idea religiosa (29). La religión para él es un fenómeno de autosugestión y de compensación, por la cual el individuo, más o menos defraudado en lo que se refiere a la felicidad que busca en esta vida, transfiere a un centro

(27) Cit. par SPENLÉ, *La Pensée allemande* (París, Armand Colin, 1934), página 104.

(28) F. BOCHENSKI, *Histoire illustrée de l'Eglise* par G. de Prinval et Pillet, t. II, pág. 237.

(29) Sobre Feuerbach y Nietzsche véase H. LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*. Ed. 3.ª París, 1945, pp. 23-24 (versión española, Madrid, Epesa, 1949, páginas 17-77). Cf. SPENLÉ, o. c., pp. 118-122.

virtual y ficticio, que se llama Dios, el conjunto insatisfecho de sus aspiraciones al amor y la verdadera justicia.

Pero este traspaso, nos dice el autor de *La Esencia del Cristianismo*, es un error y un empobrecimiento, porque durante este tiempo, el individuo sustrae a su trabajo y al esfuerzo con que podría mejorar sus condiciones de existencia, lo mejor de su actividad. Hay que renunciar a este consuelo vicioso, abandonar el espejismo teísta y trabajar por el progreso fraternal de la humanidad: para exaltar verdaderamente al hijo del hombre hay que arrojar del mundo al Hijo de Dios.

XVIII

LA IRRELIGION DE CARLOS MARX

Carlos Marx (1817-1883) recogerá la lección de Feuerbach. Habitualmente se le ha considerado sólo como el doctrinario político, el teórico del socialismo revolucionario y del comunismo. Esto es olvidar muy pronto que los principios y las aplicaciones de su acción de reformador social se apoyan sobre postulados filosóficos, los de la «dialéctica materialista». Por una parte está la afirmación pseudocientífica de un materialismo homogéneo y total: de otra, la exaltación de una ética, en que se combinan a la par la violencia y la justicia.

Para C. Marx el único valor que tiene interés, la escala donde se miden todos los demás valores, es el trabajo del hombre. El único mérito, digno de tomarse en consideración, es el esfuerzo del hombre para explotar y transformar la materia: lo único digno de interés en la historia es el proceso —de crisis y de violencia— que debe permitir al obrero la obtención o más bien la conquista de un salario adecuado a su esfuerzo. En esta visión universal del reino del hombre, limitado en realidad al dominio industrial y a las actividades del proletariado, todo lo que no contribuye directamente a la transformación de las fuerzas económicas y a la elevación del mundo obrero y al advenimiento revolucionario de la justicia, debe ser eliminado. Esto es, en primer lugar la propiedad, el capital; en segundo lugar, la religión, que es el opio del pueblo, porque haciendo brillar a los ojos de los pobres las satisfacciones ilusorias de una felicidad en la otra vida, ella aplaca y adormece la irritación vengadora, que debía inflamarse en ellos a la vista de las desigualdades sociales. Toda fuerza que no es utilizada para la transformación de la materia debe movilizarse al servicio de la guerra social. La eficacia de esta lucha prevalece sobre toda otra consideración: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras: ahora se trata de transformarlo.»

En esta guerra la conciencia personal pierde su independencia y su dignidad, porque ella no es más un producto de las condiciones de la existencia del individuo: ella debe borrarse en la conciencia colectiva del partido.

Tal es el humanismo revolucionario de Marx: pretende abolir toda esperanza religiosa y toda fe trascendente para reducir al ser humano a las solas condiciones económicas y físicas de su existencia actual, e

irritar hasta el paroxismo sus instintos y apetitos con el fin de lanzarlos al triunfo del proletariado.

Marx ha dado así una expansión inaudita al humanismo ateo, despojando a la filosofía idealista de Hegel de su ropaje teológico para hacerla una doctrina de lucha. Llamando a los trabajadores del mundo a la lucha terrena, inculcándoles el desprecio categórico de Dios, él ha dado a las masas la clave de la revolución y del odio.

XIX

EL ATEISMO TRAGICO DE NIETZSCHE

Este ateísmo militante que Marx puso al alcance de la masa, Nietzsche (1844-1900) lo hizo privilegio de los espíritus superiores, signo de una aristocracia de la inteligencia y voluntad. Su ateísmo, cambiado en antiteísmo, ganó en virulencia lo que perdía en expansión. Su conocimiento de la literatura griega y su admiración por la música de Wagner le indujeron a captar el sentido trágico de la vida, con un desprecio natural de todo lo que es débil, común, ordinario o moderado. Nietzsche detesta a Platón, «este anti-heleno, este semita por instinto». El no percibe en la moral cristiana de la humildad y de la abnegación sino la expresión de una mentalidad servil y ve únicamente en el catolicismo, el triunfo de un siniestro complot fomentado por los judíos contra las razas nobles.

No admira el heroísmo sino en las formas patéticas y desesperadas. Su pensamiento nihilista se complace en un horizonte de ruinas y no sueña sino en catástrofes. Como el hombre que en el último día del asedio de Jerusalén no cesaba de gritar: ¡Ay de Jerusalén, ay de mí!, Nietzsche se entusiasma con la idea de la destrucción: decadencia de las naciones occidentales de Europa, degeneración de las razas, hundimiento del cristianismo, «esta mancha eterna», negación de los valores morales, aniquilación de Dios:

> «En otro tiempo el mayor crimen era el crimen contra Dios. Pero Dios ha muerto. La acción criminal es lo que hay de más fecundo en la tierra. Nosotros somos los asesinos de Dios» (30).

> «Yo soy el primer nihilista, integral en Europa, pero un nihilista que ha meditado y ha vivido hasta sus últimas consecuencias el nihilismo, que lo he dejado por doquiera.»

¿Qué veremos surgir del fondo de este nihilismo que va más allá del bien y del mal? Un evangelio nuevo, la doctrina del superhombre, cuya voluntad de poder o de disfrute será a despecho de todos la única razón de vivir y la justificación suficiente. Virtud del orgullo, virtud desesperada.

> «Yo amo, dice Zarathustra, al que ama una virtud que es la suya propia. Porque ella prepara su pérdida, y es en él un estímulo para una más alta aspiración.»

---

(30) *Le gai savoir*, n. 125 (trad. de Vialatte).

Así en el momento mismo en que llega a su paroxismo y funda en términos insolentes «la autolatria del hombre», el ateísmo del siglo XIX no niega su fracaso con respecto a la felicidad y mide el precio atrozmente doloroso de su espantosa victoria:

> «¿Cómo nos consolaremos nosotros, homicidas entre homicidas? Todo cuanto el mundo tenía de más sagrado y más poderoso, ha sangrado bajo nuestro cuchillo. ¿Quién nos purificará de esta sangre? ¿Qué expiaciones, qué ritos sagrados deberemos inventar? La grandeza de este acto es demasiado grande para nosotros» (31).

XX

EL EXISTENCIALISMO ATEO DEL SIGLO XX

El esfuerzo general del siglo XIX se propuso despojar a Dios de su trascendencia para encarnarlo en los valores terrestres, en las fuerzas sociales, en la historia, en la humanidad o también en cierto tipo de hombre. Con el existencialismo ateo del siglo XX, tal como lo ha definido J. Sartre, ha caducado también esta última solución. Porque en el sentido absoluto de la palabra, Dios no existe por ningún título, ni ontológico, ni subjetivo ni simbólico.

Dios ha muerto en verdad. He aquí el ateísmo perfecto e integral, fundado sobre un nihilismo metafísico absoluto. Porque los filósofos anteriores admitían cierto cosmos, un universo más o menos coherente, un conjunto de fuerzas y de leyes; quedaban en pie a lo menos una inmanencia y una eternidad, que en rigor podían aún conciliarse con cierta presencia divina, que orientaba hacia un panteísmo más o menos abstracto.

Nada de esto se requiere en el mundo existencial, porque en verdad, tan vanas y fugaces como los rayos cósmicos en el espacio, sólo se dan en el universo sartriano instantaneidades de seres, que aparecen sin razón ni finalidad, algunas veces en convergencia y simultaneidad, pero son efecto del azar y nunca creados en virtud de un fin común o predestinado. En este caos de existencias, a las que no sostienen ninguna fuerza sustancial, sin ninguna ley intrínseca ni duradera, ¿qué misión tendría Dios? El sería más absurdo que todo lo demás. Anulando las nociones de esencia, de causa y relación, Sartre ha eliminado de un golpe de su conciencia la idea de Dios, por inconsistente y falseada que pueda ser.

Así la indeterminación domina en la vida y la gratuidad más indiferente reina sobre la moral. «No se puede amar sino sobre la tierra y contra Dios.» No hay ley, ni autoridad, ni voluntad. «Sólo hay una libertad floja, que no sabe qué hacerse de sí misma y obedece a lo sumo (por razones extrañas a la filosofía) a una vaga solidaridad de clase.»

Es una moral arrogante en sus principios: «La justicia es un negocio de hombres y yo no tengo necesidad de un Dios para que me la

(31) *Ib.*, cit. por H. DE LUBAC, *o. c.*, p. 55 (pág. 59 de la versión esp. c.).

enseñe», declara uno de los personajes del teatro sartriano (Orestes en *Las Moscas*); en realidad es una moral sin grandeza ni esperanza, minada por el cansancio y el fatalismo: «Hay que hacer esta guerra y yo la haré», dice Goetz, el reitre del drama *El diablo y el buen Dios*. Pero otros podrían replicar también: «¿Y por qué hacerla?»

Con el existencialismo de Sartre el ateísmo ha llegado a su punto más extremo y corrosivo. El lo ha disuelto todo: aun lo que quedaba todavía vivo y patético en Nietzsche, la reacción irreductible del sujeto.

Porque en esta aniquilación no se salva ni el optimismo que se prometieron los filósofos del siglo XVIII, ni la recompensa efectiva que Marx esperaba de la productividad del trabajo humano, ni la alegría dionisíaca o demoníaca de Nietzsche: sólo queda el hastío, el hastío infinito, aplastante de la monotonía de nuestros días, de la inutilidad de los gestos o de la torpeza del placer: la náusea.

XXI

EL SENTIDO DE LA REBELION HUMANA CONTRA DIOS

No hemos podido presentar aquí sino a los jefes de primera fila, a los autores representativos que en los diversos movimientos de la historia del pensamiento humano, han adoptado con respecto a lo sobrenatural una actitud de repulsa o desafío. Para completar este estudio, deberíamos haber añadido a los teóricos del racionalismo y positivismo, es decir a los sabios y filósofos que por motivos de orden intelectual o experimental han eliminado *a priori* toda interpretación trascendente, toda consideración mística o religiosa del campo de su observación, y en el orden de su comportamiento individual, sociológico o ético: Locke, A. Compte, Benedetto Croce. Pero nos ha parecido más conveniente atenernos a los que por prejuicios voluntarios han rechazado lo sobrenatural.

No era justo por otra parte confundir a los negadores fanáticos de lo divino con espíritus que pecaron por exceso de confianza, exagerando imprudentemente las fuerzas sanas de la naturaleza, como lo hicieron Pelagio y Rousseau.

Ni es cosa de impresionarse por esta sucesión de nombres más o menos prestigiosos. Porque la lista que hemos presentado es unilateral: no sería difícil enfrentar —desde Platón hasta Bergson, Max Scheler y R. Guardini, pasando por S. Agustín, Dante y Pascal— la cadena de pensadores y poetas que han puesto toda su alma y han defendido poderosamente la causa del espiritualismo.

Pero no deja de ser instructivo conocer las tentativas incesantemente renovadas por el hombre en todas las edades y en todas las civilizaciones para emanciparse de Dios. Acaso después de todo, como en los días antiguos del Génesis, es siempre la misma tentación que atormenta al alma humana de conocer el bien y el mal, es decir, de definir a su gusto las normas del bien y el mal y de hacerse semejante a Dios. Empresa temeraria y delusoria, condenada al fracaso. Será bueno evocar en una luz de apoteosis la imagen del superhombre, del hom-

bre prometeico. En su actitud soberbia, el hombre prometeico no deja de ser lo que es, un ser limitado, un rebelde, un vencido. Porque la idea de libertad innata en la naturaleza humana, y noble si ella permanece dentro de su línea natural y normal, cuando traspasa su orden y pierde su medida, se hace un principio pernicioso de rebeldía y una causa de autodestrucción.

Georges DE PLINVAL.
Universidad.
Friburgo.

(Trad. de V. C.)

El problema estético en la filosofía de Antonio Rosmini

Por Sergio BENVENUTI.

Desde que la estética moderna reivindicó la autonomía del arte frente a las otras formas de la vida espiritual, no ha comprendido o no ha querido comprender, en el entusiasmo de dicha conquista, el implícito motivo de verdad, que se hallaba en el concepto moral de la belleza. Por ello se orientó por el camino que conducía a la disolución completa de la investigación sobre la esencia metafísica de lo bello (*la calología*), la única que descubre la trabazón íntima que vincula el arte a la moralidad, como formas supremas de la espiritualidad humana: el problema estético quedó, pues, de este modo, como el único problema válido en la esfera del arte.

Sería hoy reputado por retrógrado quien, después de la crítica de la estética crociana, quisiera reducir el concepto del arte, al de la belleza moral, y de nuevo dar en tal forma valor, por encima del problema estético, al metafísico de la belleza. Pero, de hecho, como ya observó José Bozzetti: «Nunca el arte ha caído tan bajo como desde que el problema estético se convirtió en el supremo problema, casi, de la filosofía» (1), y nosotros sentimos viva la exigencia de un arte más humano, que exprese un valor esencial, y en el cual sea posible un universal encuentro de los espíritus.

Pero ¿cuándo aparece el arte como verdadera expresión de humanidad? Cuando el hombre consigue realizar en sí esta humanidad, haciéndose persona moral. Entonces sí podrá expresarse adecuadamente, y su obra tendrá el sello inconfundible de esa profunda, serena, y también dolorosa vida espiritual que engendró como flor purísima de su duro trabajo interior. Este es el arte religioso, realmente purificador, el único arte verdadero: lo demás es cerrazón en el estrecho horizonte del yo, pasionalidad, hedonismo, técnica abstracta.

Antonio Rosmini nos ha dado los principios de una filosofía del arte,

(1) «Rivista Rosminiana», 1931, fasc. III.

sería ciertamente obra estimable, en su *Ensayo sobre el Idilio* en la *Catlologia* (incluída en el libro tercero de la *Teosofía*) y en otros escritos en parte recogidos por P. Pérez en su volumen *Letteratura ed Arti belle* (2). El platonismo, vivificado por su grande alma cristiana, le indicó como supremo ideal del arte la belleza moral, que está en la cumbre del proceso del espíritu. El *Eros* platónico, amador de lo bello, se transformó en él, en la divina *Caritas*, dotada de un valor absoluto, que es verdad, moralidad y belleza.

Distinguía, sí, Rosmini, los ideales de belleza relativa (el ideal natural e intelectual), pero era en el ideal moral, donde veía abrirse para el alma humana los horizontes ilimitados de la vida sobrenatural: sólo en él residía la verdadera paz, la satisfacción de esa exigencia de absoluto que «clama dentro de nosotros con gemidos inenarrables». «Porque el elemento moral es el punto, único y simplicísimo, sobre el que, como en sólida base, se apoya el universo; el principio altísimo, que reúne bajo su égida, y congrega en inmensa unidad, no ya muchas de las cosas existentes sino todas ellas: el principio, por el que refulge ante la mente humana la belleza plena y absoluta» (3).

Y considerando su tiempo, pensaba que para dicho tiempo, sólo el ideal absoluto de belleza moral, contribución del Cristianismo, era digno de admiración, precisamente porque su época debía fijarse como meta la restauración de los principios cristianos, y, por consiguiente, debía realizar un arte esencialmente religioso. Rechazaba él de ese modo la que sería después la conquista moderna del concepto de autonomía del arte.

Benedetto Croce criticó la estética de la primera mitad del siglo XIX por no haber conseguido llegar a ese concepto, pero ello no vale para Rosmini. Este, en efecto, afirmó la verdadera autonomía del arte, que no es la autonomía abstracta, que rompe la unidad de la vida espiritual, sino la que implica la relación de una forma del ser a otra, para la cual la forma moral reentra en el arte, sin subordinarla a una preceptiva (no *sub specie moralitatis*, sino *sub specie integritatis entis*).

La obra de arte no se valora a la luz de un criterio moral, en el sentido de que se deba afirmar la presencia o la ausencia de belleza según que el artista que ha engendrado la obra haya tenido o no un fin moral: para Rosmini, hay belleza (belleza elemental) también allí donde el artista no ha tenido otro fin que representar lo sensible por lo sensible. Moral es, por el contrario, la profunda vida espiritual que lo ha animado y guiado en la elección del tema y en su actuación; cuanto más perfecta sea la obra, mayormente realizará una idea moral que compren-

(2) Cfr. la *Bibliografía* al final del artículo.
(3) *Saggio sull'Idilio e sulla nuova Letteratura Italiana.* Se halla en *Opuscoli filosofici*, vol. I, 1827-28, Milán (Tip. Pogliani), pág. 64.

da en circular armonía todo el ser, en la unidad y multiplicidad de sus formas.

En la esfera de lo bello, como en la del bien, es posible distinguir una jerarquía de valores, que nacen de la relación entre la fantasía poética y la actividad racional. La interferencia de la razón en la fantasía parece ya evidente por el hecho de que ésta tiene su peculiar unidad interior debida a la presencia en la conciencia del artista de un tema que, actuándose, enlaza orgánicamente, según la expresiva finalidad interior, la multiplicidad de los contenidos de la fantasía. Sin el «freno del arte» —el control de una razón siempre presente y consciente—, la obra de arte, privada de unidad, se reduciría a un hacinamiento arbitrario de impresiones y sentimientos, y en nada se distinguiría del sueño o de un estado patológico de la personalidad humana. Además de la función de control, la razón ejerce un oficio de primaria importancia dentro de la actividad misma de la fantasía: ella determina, en efecto, una escala de valores estéticos, según que permee más o menos la fantasía del artista, avivándola con intereses profundamente humanos y religiosos.

El filósofo de Rovereto, graduando lo bello en «bello sensible», «bello intelectual» y «bello moral», ha puesto en evidencia la importancia de considerar el valor artístico, no como único y separado de los otros valores del espíritu; y ha mostrado además que hay una jerarquía de valores estéticos, determinada por la presencia de valores racionales y morales, y, en fin, que el valor absoluto se realiza cuando el arte se alza a la consideración de todo el ser (realidad, verdad y amor) a la luz de un principio superior: Dios.

El problema estético, para comprenderlo en el justo valor que ocupa en la filosofía rosminiana, debe ser considerado en estrecha relación y conexión con los otros problemas fundamentales y con el fin moral, al que todos convergen: el mismo Rosmini, por lo demás, ha llegado a afirmaciones que claramente demuestran su conocimiento de esta unidad de problemas. Consideremos, por ejemplo, la estrecha relación que existe, según él, entre la estética y la filosofía: ambas están orientadas al mismo fin, ambas son aspectos distintos del mismo acto espiritual, que nos transporta al divino mundo de la Idea.

«Lo divino en el orden de la naturaleza —escribe nuestro filósofo en la obra homónima (4)— se puede decir patrimonio común de la Poesía y de la Filosofía», y dirigiéndose a Manzoni, a quien dedicha dicho libro: «...Usted y sus escritos me indican que tanto el Filósofo cuanto el Poeta derivan toda gracia y potencia, y toman alas para todo vuelo sublime, de lo que supera nuestros límites y nos agiganta con la misma ma-

(4) *Del divino nella natura ad Alessandro Manzoni.* «Teosofia», v. IV, ed. Intra-Bertolotti, 1869, p. 1.

ravilla. Porque lo que es divino, y luce en el seno del misterio, es como su común alimento; por éste el poeta y el filósofo viven inmortales» (5).

¿Cómo no recordar, leyendo estas palabras, al *Eros* platónico que es filósofo en cuanto amador de lo bello? Y Rosmini alude expresamente a Platón, al Platón de los diálogos socráticos que «lo divino, dice, es lo bello, lo sabio, lo bueno, y todo lo que es algo semejante» (6). Después prosigue, siempre en ideal conexión con el pensamiento platónico: precisamente «porque» este alimento divino es común, como decía, a la mente poética y a la filosófica, no sólo los poetas se llaman inspirados, y les parece sentir removerse dentro de sí mismos algún ser ultramundano, según la frase: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo;* sino que el mismo Platón atribuye a los filósofos un tal furor divino, que hace levantar las alas al alma, y esta divina enajenación es óptima entre todas las otras, y todo en virtud de ese elemento divino, a mi parecer, se manifiesta en la naturaleza misma, y en él se unen y se abrazan el arte del poeta y la teoría del filósofo...» (7).

No sólo está íntimamente unida la estética con la filosofía, sino también con las otras ciencias particulares. En efecto, en la unidad de una ciencia o de una fórmula algebraica se descubren «rayos de belleza» que pueden exigir un calurosísimo y vivacísimo aplauso de la mente como «especie de bellezas abstractas». Esta esteticidad que Rosmini ve implícita en el momento lógico de la filosofía y de las ciencias particulares, se hará explícita en el moral, por la conciencia adquirida por el sujeto, que se constituye de mero individuo intelectivo-volitivo en persona moral.

La relación que hay entre la verdad y la belleza se funda, para nuestro filósofo, en el carácter común de la objetividad: estos dos valores son términos de un acto de la mente, su diferencia se debe al hecho de que la belleza no es solamente el ser en cuanto conocido, sino en cuanto arranca de la mente un aplauso por su perfección. Por su carácter de objetividad la belleza se funda en la verdad, que constituye su primer y esencial elemento.

Ahora bien, interpretando esta original concepción rosminiana sobre la inseparable unión de verdad y belleza, creemos que no puede realizarse la forma del arte, allí donde no actúe la filosofía el reconocimiento de la posibilidad del acto espiritual (su verdad). La filosofía, a través de la enunciación de su propia superconceptualidad, afirma la Idea, el criterio absoluto de verdad que tiene inmanente en sí misma: así, el universal, liberado de la determinación intelectiva del momento lógico, se

(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, p. 2.
(7) *Ibid.*, p. 3 y ss.

convierte en absoluta exigencia moral. Esta exigencia hace posible el acto espiritual, que transfigura la naturaleza en belleza divina.

El elemento universal de verdad no es un puro criterio teorético, objetivamente afirmado: es el ímpetu de nuestra misma vida, que se revela como universalidad imaginativa. Por ello, si, como sostiene Rosmini, la verdad es el elemento esencial de la belleza, es también exacto, que es su elemento subjetivo, y la filosofía, que lo afirma, la necesaria condición de ese conocimiento real y desinteresado de la naturaleza propia del arte.

La relación que liga el arte con la moral, es, para nuestro filósofo, muy diversa de la que hay entre el arte y la verdad: así, mientras la belleza, como la verdad, pertenece a la forma objetiva del ser, el bien, por el contrario, es por su misma naturaleza, subjetivo. Dado su carácter objetivo, lo bello no hace partícipe de sí mismo al sujeto: lo que sí sucede en la forma moral.

Pero aquí aparece manifiesta la debilidad de la concepción de la objetividad de la belleza, que acaba por reducirla a una propiedad de las cosas, como si hubiera cosas bellas o feas de por sí, cuando, en realidad, es el acto que conoce las cosas como bellas, porque es ella misma la belleza.

Cuando Rosmini escribe: «...un dato bello puede ser visto por un sujeto inteligente, que no participa de él: un hombre deforme puede contemplar el rostro hermoso de otro hombre bellísimo, y aun gozar de tal contemplación...» (8) trueca lo interior por lo exterior, porque en realidad el sujeto inteligente participa de la belleza que contempla: su alma se hace bella, aunque el cuerpo siga deforme. ¿Qué otra cosa es, en efecto, lo bello que contempla en el objeto, sino aquel mismo ideal, que informa su subjetividad, levantándola al plano donde ya no tienen valor las distinciones empíricas de sujeto y objeto? Pero Rosmini camina por la vía que lo conducirá a renovar la condena platónica del arte, y observa: cuando nosotros nos adherimos al bien absoluto, sentimos aumentar nuestra perfección, y nos elevamos a la vida moral, mientras que cuando contemplamos lo bello, a veces estamos en contraste con lo que constituye nuestro verdadero bien.

El pensamiento rosminiano tiene en este aspecto hondas analogías con el platónico: bastaría pensar en la condena que el filósofo griego pronuncia contra el arte como corruptor de las costumbres en el libro X de su *República*, y en la condena de Rosmini, cuando el arte se hace expresión de las costumbres de una sociedad decaída, que ya no tiende al bien moral.

(8) *Teosofia*, III, 1064.

Los artistas, para nuestro filósofo, deberían tender en sus obras a expresar algo más puro y más sublime que el triste espectáculo, que presenta la humanidad en tiempos de decadencia. Si un artista no estuviera en grado de realizar esto, y se presentara por ello despegado de los grandes intereses de la humanidad como también insensible a la diferencia entre el bien y el mal, nos parecería, o «un órgano puramente mecánico» o «un ser monstruoso». El poeta debería alzar su noble canto para representar una sociedad perfectísima, aun cuando ésta estuviese corrompida. Antes que ser arrastrado por la corrupción de su tiempo, mejor que renuncie al arte.

Si éste es el aspecto negativo, común a la estética de Rosmini y a la de Platón, y es debido al haber entendido la idea de lo bello objetivamente, y por lo tanto abstraída del acto moral, hay un aspecto verdaderamente positivo de la misma, por el cual el arte viene a ser considerado como la flor misma de la moralidad.

En Platón se dieron dos doctrinas estéticas contrastantes: una valorativa del arte, y otra condenatoria, según que dicho arte fué considerado de modo subjetivo como la potencia del Eros, o intelectualísticamente como imitación de objetos. Así también en Rosmini encontramos el concepto de la belleza moral, que se realiza en el acto de la inobjetivación del sujeto, en el objeto amado desinteresadamente, y de lo bello como objeto mental, separado de la moralidad, que viene indicada como su fin (*arte moralístico*). Por tanto, en su facultad de inobjetivación podemos encontrar la verdadera relación entre el bien y la belleza.

«La facultad poética requiere una grande potencia de la facultad de la inobjetivación, y las diversas especies de la misma contribuyen a formar diversas especies de poetas» (9).

Rosmini demuestra tener conciencia de que el proceso de la inobjetivación lleva consigo dos momentos inmanentes:

1. El del despego de la vida existencial, que es el momento de la dolorosa catarsis, propio de la moralidad. (Este momento halla en la filosofía su absoluta razón).

2. El de la posesión, la «perfecta paz en el objeto poseído» (10), en el cual se siente el hombre en comunión con el Valor absoluto, que se le descubre como belleza infinita digna de loa. (Momento de la inobjetivación sobrenatural.)

Si el hombre tiene gallardía para proponerse las preguntas decisivas «¿Por qué yo soy este Yo, y no otro Yo?» «¿Por qué razón nace ahora en mí este pensamiento, con el que pienso todos los Yo contemporáneos en instantes sensibles enteramente diversos, uno de los cuales excluye

(9) *Teosofia*, III, 876.
(10) *Ibid.*, 1076.

al otro, y por el cual experimento la más grande maravilla por esta exclusión y por no ver el porqué yo soy este yo, que piensa y siente de tal modo, más bien que otro Yo? ¿Por qué tengo conciencia sólo de mí?» (11), si el hombre, pues tiene el coraje de preguntarse estas cosas, vemos que le sobreviene un sentimiento de terror, y casi teme se le escape su propia personalidad (12). Tal es el momento del despego, la moralidad implícita en el filosofar.

La razón de tal pregunta, que es angustioso anhelo de universalidad, Rosmini la ve en que hay en cada uno de los hombres «un principio común, que aunque todavía no sea el hombre individuo, se hace después cada uno de los hombres, al recibir tantas individuaciones cuantos son los hombres, y así, se convierte en tantas almas, separadas la una de la otra» (13).

Así pues, nace en el hombre la exigencia de que en su conciencia finita se actúe el universal, y tal exigencia lo es también de amor, porque, observa nuestro filósofo, es la moralidad la que quiere llevar a su perfección el ser. Por esto, niega ésta, según nosotros, valor al concepto de lo finito, propio de la percepción intelectual, liberando la Idea de su inadecuada determinación conceptual correlativa a la voluntad perceptiva, y hace posible su individuación como valor infinito.

El arte nace de la moralidad, que ha negado validez a esa voluntad perceptiva, que se apoyaba en la insuficiencia del entendimiento (la falsa suficiencia de la percepción intelectiva). No es negación, pero nace de la dolorosa negación: es ciertamente afirmación, positividad absoluta.

Superando la voluntad de las particularidades, la moralidad manifiesta el ser en su pura e infinita posibilidad. Se ha negado en su valor el concepto, para arribar a su *a priori*, que es el ser posible. Sin embargo, este posible ser, de nada sería posibilidad, si sólo fuese posibilidad de conceptos, pero he ahí que se nos revela como la posibilidad misma del acto espiritual que realiza la belleza. En el momento mismo, pues, que la moralidad niega, el arte se alza como absoluta posibilidad; por ello, hay en el artista dolor y hay alegría: dolor, por el desasimiento de la naturaleza finita, alegría por la visión de la naturaleza a la luz del infinito.

Comienza el hombre a ver la belleza, dice Rosmini, en las cosas sensibles porque todo ser tiene un cierto grado de belleza. Hay una belleza natural que se ve en cada una de las partes de las cosas; una intelectual, en la unificación de múltiples elementos; y una superior o moral, que resulta de la unificación del todo. Podría preguntarse si la obra de

(11) *Ibid.*, 877.
(12) *Ibid.*, 169.
(13) *Teosofia*, VII, cap. 54, p. 40.

arte puede superar la naturaleza (entendiendo por naturaleza la parte de lo creado, que es la esfera de nuestros sentidos), y llegaríamos a una respuesta afirmativa, cuando con nuestra alma interpretemos la naturaleza y hagamos de la misma una creación nuestra, que pueda abarcar los tres ideales de belleza.

«Toda grandeza de las cosas, cuando excede y supera las fuerzas de nuestra imaginación, es aprehendida por el hombre con el llamado sentimiento de lo «sublime» (14); si además la encontramos en una obra que ha actuado perfectamente su tema, entonces tenemos «la sublimidad de la belleza», a la que debe tributar la mente un aplauso extraordinario.

Cuando contempla el hombre una obra que realiza perfectamente su tema, y que además expresa «una cuantidad de ser» tan grande que no puede ser comprendida por la mente, se siente transportado completamente por un entusiasmo divino. Esta «cuantidad de ser» puede ser el mismo Ser infinito y actual, Dios, de quien la mente humana tiene únicamente un concepto negativo, pero puede ser también un ente, que superando por su grandeza toda posibilidad de comprehensión, se presenta indefinido. Es fácil que este ente desmesurado sea confundido con el mismo Ser infinito, porque produce en el hombre un entusiasmo parecido, y éste es el principio de la deificación de la naturaleza.

Cuanto más bárbaro e ignorante es el hombre, tanto más se extiende la esfera de las cosas naturales, cuya comprehensión supera los límites de su mente, y tanto más viva se radica en él la tendencia a divinizarlas; y conforme procede por la vía de la civilización, aumentando sus conocimientos, se va limitando cada vez más el sentimiento del entusiasmo por lo que no comprende. Sin embargo, sólo gracias a la divina Revelación ha podido el hombre liberarse de la idolatría. Cuando el hombre se comunica con el verdadero infinito, con Dios, ya no puede confundir estos dos géneros de entusiasmo: vive en él la certeza de la presencia viva y operante de una realidad infinita.

«Sólo en este verdadero sentimiento sobrenatural puede darse el verdadero entusiasmo, y aquel sublime furor, del que escribió S. Pablo «somos necios por Cristo» (15).

Hay tres clases de entusiasmo: el fanático, que es principio de idolatría, el divino, del que trata la teología, y el natural, que es bueno en sí mismo.

El natural está condicionado por dos factores: la novedad de lo que se contempla, y la rapidez, con que la mente intuye en la obra la realización del tema. La aptitud de la mente para pasar de la obra al tema,

(14) *Teosofia*, III, 1136.
(15) *Ibid.*, 1137. Citado I Cor. 4, 10.

y viceversa, deriva de numerosas facultades, que van resumidas en la *facultad artística*. El estado del artista muy dotado en el momento en que concibe la obra intuída en el tema, no es comparable a ningún otro estado humano. En efecto, «transportado a otro mundo, obra suya y actualísimo, el mundo real se le ha alejado por un espacio inmenso, y ya ni él entiende el común conversar, ni los demás hombres entienden el suyo» (16).

Este momento de la creación artística, que nos ha descrito Rosmini, es la divina locura de los Griegos; el entusiasmo de orden sobrenatural de S. Pablo, y de orden natural, de Platón. El artista vive ya más allá de la común conversación, que es expresión de la vida en un mundo finito: vive en un mundo, que es fruto de su conquista, y vida suya libre e incomprensible a los otros hombres que todavía viven en la *espelunca platónica.*

Carácter común tanto a la vida artística como a la moralidad y a la religión es el ser tan diversas del vivir común de los hombres, que llegan a ser llamadas a veces «locura». Y no obstante, dicen, el arte, como la moralidad y la religión, son patrimonio común de todos los hombres: y ciertamente, ellas son de cada hombre, pero siempre que él no esté por debajo de esa vida moral, que lo hace ser persona real. Así pues, el momento del arte no pertenece al estado primitivo de la conciencia humana, no es la inmediatez del puro sensible, sino que está más bien en el vértice del proceso de la vida espiritual, por encima de lo sensible y del entendimiento, en la apertura a la totalidad del ser.

La belleza absoluta es revelación del ser como vida plena y absoluta. La obra de arte es verdaderamente perfecta cuando el artista reconoce en ella aquella misma plenitud de vida, que lo poseyó con divino entusiasmo en el ímpetu de la creación artística, y que él hizo brotar de la naturaleza informada por todo su dolor y por todo su amor: dolor que purifica, amor que redime. En su creación, todos los hombres pueden llegar a vivir esa vida suya profunda, porque ella lleva su sello inconfundible. ¿Pero reconoce el hombre como verdaderamente suya esta creatura que contempla?

No, no la siente como suya, sino el que haya llegado al plano del juicio estético, del aplauso rosminiano: ella es un don de Dios. Suyo fué el proceso empírico de la generación, suya la técnica, pero el alma que vivificó la obra, fué la misma que lo poseyó, fué el Dios, de quien él se sintió hijo hasta el punto de conseguir amarlo. Ahora que pide el poseer en el tiempo la belleza, el Espíritu no está ya en él, porque el

(16) *Ibid.*, 1138.

Espíritu posee en la eternidad, y no en virtud de silogismos, sino por íntima persuasión.

El acto espiritual ha informado la naturaleza: la obra permanece con su belleza potencial, ya en el recuerdo ya en la materia; permanece con aquel *vestigium* que conduce nuevas vidas a su Principio, como *itinerarium mentis in Deum.* Pero el artista queda melancólico e insatisfecho: nuevamente lo posee el demonio de la muerte: querría ver clavado en el tiempo el valor, que fué su acto de vida espiritual, poseer la eternidad en la sucesión. Pero el lema «viva chi vita crea» (viva quien crea vida) no es de los perezosos: lo que ha hecho es estímulo para nuevos actos, para nuevas creaciones, porque no es el fin, sino únicamente un incentivo. Deberá rehacerse en el duro trabajo del estudio y de la obra, y a través del esfuerzo, del dolor y del amor, que de él nace, redimirse de nuevo para crear una vida más real, que es belleza y amor.

Sergio BENVENUTI.

Trento.

(Trad. por Fr. Luis Garayoa.)

BIBLIOGRAFIA

I. *Escritos de A. Rosmini sobre el problema estético*

Documentos importantísimos para la evolución del pensamiento estético rosminiano son numerosas cartas, que pueden hallarse en el *Epistolario completo* (13 volúmenes, que contienen 8.319 cartas). Casale. G. Pana, 1905. Particularmente importantes son las escritas a Tommaseo. Otras cartas, todavía inéditas, se conservan en la Biblioteca «La Rosminiana», de Stresa (Cfr. la carta a Tommaseo sobre la poesía. Signat.: Ms. Arm. 2.°, t. 73, conservada en la Biblioteca «La Stresiana», en Stresa). La carta fué escrita en Padua el 28 de febrero de 1819; no tiene título y comprende 51 páginas de protocolo.

Escritos inéditos de 1813 a 1825 (contenidos en el Ms. Arm. 2.°, t. 73, en la Biblioteca «La Rosminiana»):

1) *Affastellamento di cose per Poesia.*
2) *Progetto di un Opera intorno la Poesia* (sin terminar).
3) *Poesia varie.*

Cartas a Paravia. 2 de diciembre de 1821 y de 16 de febrero de 1822. (Incluídas en la obra *Letteratura e Arti belle,* de Pérez, pp. 95-108, v. 2.)

Pensamientos en torno a las Bellas Artes. Escritos por Romini en Florencia en su *Diario dei viaggi* en el año 1823 y publicados por primera vez en la *Piccola Vita di A. Rosmini.* Casale. Pana, 1897, parte II, cap. 11. Cfr. *Riv. Rosmin.,* 1 de marzo de 1907 (a. I, n. 7).

Cartas a Constantino Prinetti (estudiante en el Seminario de Gozzano), contenidas en *La Sapienza,* a. VI, vol. IX. Torino, 1884, pp. 81-84. *Del bello reale, dell'ideale e del morale. Dell'artista cristiano. Del magisterio e dell'esercizio dell'arte.*

Saggio sull'idillio e sulla nuova Letteratura Italiana. (*Opusc. filosof.,* vol. I, 1827-28. Milán (Tip. Pogliani), pp. 303-406, IV Saggio.)

Teosofia. Ed. Naz., 1938; vol. III, Se. IV, cap. X, «Della bellezza», pp. 357-438.

Otros escritos se hallan en *Letteratura ed arti belle* de varios del Rosmini recogidos por P. Pérez, 2 vol. Intra, Bertolotti, 1870-1873. Entre los más impor-

tantes pueden citarse: Vol. I: *Ragionamento intorno alla bellezza*, pp. 99-198. Vol. II: *Arti belle e belleza*, pp. 1-57; *Considerazioni intorno alla mitologia*, pp. 222-250; *Facoltà che hanno più stretta relazione coi sentimenti del bello*, pp. 457-508.

II. *Escritos sobre la estética de Rosmini*

N. Tommaseo: *Bellezza e civiltà o delle arti del bello scrivere*. Firenze (Le Monnier), 1857. (Contiene un ensayo con el título *Del principio di A. Rosmini applicato al concetto del bello*, pp. 51-58.)
K. Werner: *Idealische Theorien des Schönen in der Italianischen Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Vien (Geröldsshon), 1884. (Bib. «Rosminiana», Stresa B., VIII, 204, 1.)
G. Calza: *Saggio di callologia ed estetica*. Milano (Cogliati), 1889.
C. Gavazzi: *Il pensiero critico-letterario di A. Rosmini*. Riv. Rosm., 1909, con prólogo de G. Morando.
G. Bozzetti: *A. Rosmini nell'aspetto estetico e letterario*. Roma (Forzani e C. tipogr. del Senato), 1909.
P. Prini: *Il trascendentale estetico come forma reale dell'essere* (nota sobre la actualidad de la estética rosminiana). «Estetica», Padova (Ed. Liviana), 1925, pp. 492-502.

III. *Escritos contenidos en Rivista Rosminiana*

G. B. Zoppi: «Manzoni e il determinismo nell'arte», a. 1920, fasc. II, pp. 122-23.
C. Viglino: «Sull'eterna questione dell'arte e della morale», 1930, I, 163-65.
Id.: «Che cosa é l'arte?», 1931, III, 200-03.
G. Bozzetti: «Croce. Gentile e la filosofia dell'arte, 1931, III, 167-69.
M. Chiesa: «Croce, Gentile e la filosofia dell'arte», 1931, III, 161-66.
G. Gardo: «Le tendenze artistiche di A. Rosmini», 1934, I.
G. Bozzetti: «L'opera d'arte e le tre forme dell'essere», 1938, I, 3-19.

Notas y Documentos

Traemos a esta Sección de nuestra Revista unas páginas de don Marcelino Menéndez Pelayo. No son de las más citadas, pero se nos antojan de las más inspiradas. Por el olvido en que las han dejado las Antologías, y por la excelsitud de la inspiración que brilla en ellas, las hemos preferido. Estos dos *Discursos*, el primero en honra de la Inmaculada Concepción en el quincuagésimo aniversario de la definición dogmática (1903), y el segundo en la inauguración del Monumento a José María de Pereda, «parte grande de su alma», (1911), transportan nuestro homenaje al Maestro a un plano más elevado que al de un recuerdo meramente literario o filosófico. En la tarea crítica juega mucho el acierto o la desproporción entre el comentarista, sea quien fuere, y el genio portentoso de Menéndez Pelayo, pero a la hora de la lectura sosegada y de la meditacion serena, se nos presenta como digno tributo la rendición sin condiciones.

A. M. A.

Bien quisiera yo que en mi mente, que comienza a sentir el cansancio propio de quien ha traspasado, no sin labor ardua, la mejor parte del camino de la vida, reverdeciesen de pronto las juveniles energías, para que mis palabras tuviesen el entusiasmo y el calor que la solemne ocasión presente demanda. Hoy, como en otra situación análoga, puedo decir que sólo el sentimiento de un deber, que en todo tiempo y más en los presentes, debe ser cumplido sin vacilación ni demora, me ha hecho aceptar una carga que pesa duramente sobre mis hombros y que cualquier otro hubiera llevado con más brío y resolución que yo. Porque hay en la compleja psicología de cada individuo motivos y razones que si, por una parte, le impelen a cumplir el fin propuesto por benévola designación ajena, por otra, le retraen y separan de emprender tarea superior a sus fuerzas, y en que acaso la grandeza y dignidad del propósito original haya de quedar menoscabada y oscurecida por lo insignificante de la ejecución. Y este defecto puede nacer, no sólo de la propia limitación del sujeto que en esta y en toda ocasión será la primera raíz del mal, sino en circunstancias extrañas, de tiempo y lugar, que, cohibiendo su espontaneidad o encauzándola en determinado sendero, aparten su atención del cuidado preferente que el nuevo empeño reclama, el cual, cumplido de esta suerte, no podrá menos de resentirse de cierta languidez y frialdad que apaga y mata todo estímulo oratorio. Y si esto puede acontecer, y acontece cada día, con los privilegiados mortales que han recibido de Dios el don inestimable de la palabra dócil y sumisa al pensamiento propio y conquistadora irresistible del pensamiento ajeno ¿qué ha de sucederme a mí, para quien la palabra no ha sido nunca blanda y esponjosa materia, sino áspera y dura, a mí que aborrezco la improvisación en todo género de asuntos y que tengo de la oratoria, (aun admirando a todos los grandes oradores) una idea muy aproximada a la que Kant mostró alguna vez, diciendo de ella que era el arte de tratar frívolamente las cosas graves, y por tanto, arte inferior al de la poesía que tiene la virtud de tratar gravemente las cosas frívolas?

Si sólo a la reputación literaria, que es vanidad de vanidades y aflicción de espíritu, hubiera de atender, no estaría yo aquí molestando vuestra atención con mis palabras. No son triunfos juveniles los que pueden deslumbrar a quien tiene en la cabeza hartas canas: a quien por ventura o por desgracia o por ambas cosas a la vez probó desde muy temprano lo dulce y lo amargo de este mundo. Ni un discurso más, ni una pueril demostración, o exhibición, como ahora dicen, de la propia persona, cuadran de ningún modo a quien, por temperamento, por hábito o por experiencia de los hombres, busca su independencia en el retiro y gusta más de conversar con muertos inmortales que con fantasmas vivos. Por lo mismo que soy hasta la hora presente, y en hora buena lo

diga, uno de los mortales relativamente felices a quien la Providencia concedió que realizasen su modesta vocación en la vida, siento íntima tristeza cuando tengo que abandonar, aunque sea por breve espacio, el trato y companía de mis predilectos amigos, que me aleccionan cada día con palabras que ni el interés corrompe, ni la lisonja hincha, ni el ciego y desapoderado afán de novedades arrastran fuera del cauce por donde corren limpias y sonoras las aguas del ideal *puro, inmóvil y bienaventurado*, como Platón le columbró en sus sueños; como le mostró la revelación cristiana, no en la vaga región especulativa, ni escondido tras las sombras y cendales del mito y la alegoría, sino vivo, triunfante y glorioso en la persona del Verbo Encarnado, fuente de todo bien y de toda sabiduría.

La Idea rige el mundo y más que otra Idea, la Idea Suprema en quien todas se refunden. Hay cuestiones sociales, filosóficas estéticas, pero hay en el fondo de todo una cuestión teológica, como se ha dicho muchas veces, o, más bien, no hay tal cuestión, sino la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, la cual, si en el Cristianismo se acrisola y completa con la Revelación, preexiste en germen en el alma *naturaliter christiana*, que precisamente por serlo, es capaz de recibir la efusión de la luz sobrenatural. Pero no todos vieron la luz y algunos, después de vista, le devolvieron la espalda, y el mundo continúa entregado a las disputas de los hombres, nunca más acerbas y rencorosas que en la hora presente. Por ventura, no es mayor el desorden moral que lo fué en pasados tiempos; pero es más honda la anarquía intelectual, más triste el divorcio de las almas, más dura la sequedad del opulento, más exasperada la ira del débil, más recio e impenetrable el egoísmo de los pueblos y de los hombres. Parece que el bálsamo de Galaad se va extinguiendo; que el torrente de las lágrimas se va secando y que la caridad humana, como de la justicia fingieron los poetas antiguos, está próxima a desamparar la tierra. Y si la ley de bronce de la Justicia no puede desaparecer del mundo, sin que crujan los ejes del edificio social ¡qué soledad, qué desamparo no habría de dejar en nosotros la dulce ley de la Caridad, que con trama invisible de seda y oro liga las almas! Ni la tétrica fantasía del gran poeta inglés que pintó la consternación de los últimos seres humanos ante la desaparición de la luz en el mundo, bastaría para igualar los horrores con que la ola creciente del ateísmo científico, decorado con diversos nombres, y la ola, todavía más negra, rugiente y avasalladora, del ateísmo práctico, amagan a un mundo nuevo en que serán palabras vanas las de humildad y resignación, en que todo se reclamará como derecho y nada se impondrá como deber, en que la ética será una superstición tan trasnochada como la metafísica que le sirve de fundamento, en que la conciencia será una ilusión del hábito, producida por la repetición de fenómenos idénticos y el principio de causalidad una mera ley de asociación, y el derecho una evolución perfeccionada y gradual de bestiales instintos, sin más obligación ni sanción que la que imponga por la fuerza el interés común, tan precario y movedizo de los asociados.

A todas partes trasciende el contagio, y en todas partes hay que atajarle. Nace de aquí una obligación moral que tenemos todos, aun los más humildes, y que puede convertirse en mandato imperativo, cuando la lucha arrecia. Por eso, yo, en mi pequeñez, venciendo mi inclinación al retiro estudioso y aventurándome a la justa censura que habéis de hacer de mi atrevimiento, cumplo el honroso encargo que recibí y que por otros motivos hubiera debido rehusar, y vengo, sin ciencia ni elocuencia, a tomar parte en esta fiesta que con titularse literaria y artística, tiene la significación y el alcance de representar una afirmación clara, solemne y categórica de lo sobrenatural cristiano en uno de sus dogmas más excelsos.

Certamen literario y artístico se titula el presente; pero no hay arte ni literatura, aun el que presume de más realista, en que el fulgor de lo ideal no resplandezca; y el ideal no es más que luz reflejada de otra luz superior e indeficiente que alumbra el gran misterio de las cosas. Pálido y todo, como es el reflejo de lo ideal en la mente humana, empañado y oscurecido muchas veces por las nieblas de la pasión y de la locura, a él se deben aquellas grandes y originales bellezas que en el arte de la palabra, en el del sonido, en el de la línea y el color, subyugan el ánimo con fuerza irresistible; aquellas intuiciones del mundo real que le transfiguran simbólicamente y nos hacen leer en él símbolos y

conceptos de transcendetal sabiduría, aquella visión mágica de la naturaleza que nos penetra y envuelve lánguidamente y se asocia por recóndita simpatía con los estados de nuestra alma; aquella taumaturgia poderosa que nos conduce a penetrar el enigma del universo por rumbos más seguros que los del pensamiento discursivo; aquella elevación del alma sedienta de lo infinito que asciende por la escala de Jacob de la contemplación mística, aquella profunda y vigorosa psicología poética que da valor perpetuo y humano al caso particular y deleznable del sentimiento; aquel don de lágrimas que las hace inmortales hasta cuando proceden de origen impuro; y hasta aquella elocuente y desesperada angustia que afirma, por la grandeza satánica de la contradicción, el mismo ideal que niega.

Vivimos entre prodigios: sin la luz de la revelación son enigmas indescifrables nuestra cuna y nuestra tumba; no hay instante sin milagro, segun la vigorosa expresión de nuestro dramaturgo, y cumple el arte su fin más sublime cuando nos sumerge en las tinieblas de la noche oscura del alma, para aleccionarnos con aquel extraño género de sabiduría que el gran doctor del Carmelo compendió en tres versos, tan sencillos en la letra como hondos en el sentido:

Entréme donde no supe
Y quedéme no sabiendo
Toda ciencia trascendiendo

Son las alturas de la contemplación mística de difícil acceso, para el pie más frágil y para el más alentado pecho; ni es la doctrina de la perfección espiritual materia de mero deleite estético, sino regla y disciplina de la voluntad y del entendimiento. Error grave y en nuestros tiempos muy vulgarizado, es el de buscar la verdad por el camino del arte o el de suponer que cierta vaga, egoísta y malsana contemplación de un cierto fantasma metafísico que se decora con el nombre de belleza, pueda ser norma de vida, ni ocupación digna del ser inteligente. En el fondo de este *dilettantismo* bajo y enervante, feroz y sin entrañas, late el más profundo desprecio a la humanidad y al arte mismo, tomado así por un puro juego sin valor ni consistencia. Y es cierto que las formas bellas tienen valor por sí mismas y le tienen también por su rareza, puesto que son tan fugaces las apariciones con que recrean la mente de los humanos; pero su propia excelencia intrínseca no se concibe sin el sello del ideal que llevan estampado, puesto que meras combinaciones de líneas o de colores, de sonidos o de palabras, serán un material artístco muerto, hasta que la voz del genio creador flote sobre las ondas sonoras y sobre el tumulto de las formas vivas, como flotaba el espíritu de Dios sobre las aguas. Y no estiméis la comparación irreverente, pues entre todos los dones del ingenio humano quizá no haya otro más excelso que el de crear una reproducción total y armónica de la vida.

Total y armónica he dicho, porque ni la abstracción ideológica, puede ser materia del arte, que no vive de teoremas metafísicos, ni el realismo exterior y superficial en que la vida se presenta ilógica y fragmentaria, sin unidad ni sentido, cuando no groseramente deformada por una aberración del contemplador, puede considerarse como interpretación digna y adecuada del latente magisterio de la Naturaleza, que no es fea ni inmoral, ni indiferente, sino espejo de las perfecciones supremas de su Creador: espejo manchado y oscurecido a trechos con las sombras del pecado y de la muerte, que la voluntad humana introdujo en el mundo con su primera caída.

La invención de la forma es algo más que un juego pueril de la fantasía, servida por la habilidad técnica. Es, ante todo, la manifestación o, más bien, la evocación del espíritu, porque *el alma es la que crea el cuerpo*, según la profunda expresión de Leonardo de Vinci El arte plástico, pues, al igual que la poesía, es obra mental, psicología en acción, profunda y escudriñadora mirada sobre los misterios del alma, y es algo más que esto, puesto que aspira a rehacer la unidad sintética del ser humano, produciendo la ilusión de la vida íntegra, física y moral a un tiempo, pues la figura corporal, vista y considerada así, no es más que un momento de la vida del espíritu.

Pero, hasta ahora no hemos traspasado los límites del orden natural: osemos penetrar, con temor y reverencia, en el orden sobrenatural y de gracia. Una

inmensa revelación, cuya necesidad se adivina y presiente en el término del conocimiento filosófico, en las aspiraciones insaciables del alma sedienta del bien infinito, en aquella luz interior que es participación de la luz increada, ha transformado el arte, como todas las demás obras de la actividad humana. Un misterio de amor inefable ha conmovido las entrañas de la tierra y ha hecho brotar, copiosa y dulce, la fuente de las lágrimas. El ideal se ha manifestado, no en la fría y severa región especulativa, ni envuelto en símbolos y enigmas, sino accesible y familiar, vistiendo carne mortal, peregrinando entre los hijos de los hombres, hecho varón de dolores, y cargando sobre sus hombros el peso infinito del rescate de la humanidad prevaricadora. La Divinidad habitó entre nosotros y fué Dios y hombre juntamente, y enalteció y transfiguró la naturaleza humana al unirse con ella. Un nuevo tipo de belleza espiritual amaneció para el mundo, y la sangre del Calvario, cayendo gota a gota sobre las frentes redimidas, hizo brotar la semilla de incógnitos anhelos, de místicas fruiciones, de trágicas angustias, que son jugo y savia del arte moderno, hasta cuando parece más olvidadizo de su origen y del sello cristiano que lleva impreso desde la cuna. La poesía lírica y la música que son artes subjetivas por excelencia, sólo han respirado plenamente en esta atmósfera de libertad interior y de expansión indefinida. La poesía narrativa, enriquecida con el tesoro de los sagrados libros y con el inmenso caudal de las leyendas hagiográficas, ha alumbrado incógnitas fuentes del sentimiento y nos ha mostrado una humanidad más interesante que la que lidiaba en torno de los muros de Ilión o de Tebas. El templo cristiano de la Edad Media fué, no la estrecha celda del dios particular o de una tribu, sino la morada del Dios vivo y del Padre común, siempre incompleta por razón de límite, vuelta siempre a comenzar por razón de amor, fábrica excelsa en que las mismas causas de endeblez y fragilidad, parecen sublimes, y en que las resistencias han sido calculadas, no por el entendimiento sino por la voluntad; obra simbólica de inagotable contenido; libro enorme de piedras y colores abierto a todas horas a la contemplación de los más rudos. Y, en cambio, del privilegio que la plástica antigua tuvo de hacer respirar el mármol por la sola virtud y eficacia de la proporción y armonía de las formas corpóreas, fué concedido a la pintura moderna, juntamente con el don de la línea luminosa y la magia del aire interpuesto, el prestigio de la expresión moral que mueve y arrastra los afectos humanos con poderío irresistible y que puede hacer que desciendan sobre la fisonomía más vulgar, sobre los más órdidos harapos, sobre las más repugnantes lacerias, los rayos triunfantes de la purificación y de la apoteosis. Para el mundo que cae del lado acá de la Cruz, no son lo bello y lo feo, ni siquiera lo ideal y lo real, quienes se disputan el imperio del arte: una belleza más alta, que es suprema realidad y puro ideal a la vez, lo ha iluminado todo, lo ha penetrado todo, lo ha regenardo todo, ha impreso el sello de redención en la criatura más abyecta y, haciéndose todo para todos, ha abierto sus entrañas de infinita misericordia al pobre lisiado cuyas líneas contradicen groseramente el canon estético, a la pecadora y al publicano, al facineroso arrepentido cuya vida ha sido grosera infracción de la sabia economía social.

Así han podido coexistir fraternalmente abrazados con la más sincera inspiración religiosa aquellos procedimientos franca y gallardamente naturalistas de que vuestros inmortales maestros dieron al mundo la mejor muestra. Su realismo era instintivo, como de temperamento y de raza; pero tan vital y enérgico que llegaba a sobreponerse al yugo doctrinal de los preceptistas, al ejemplo de los modelos italianos y al renovado idealismo de las escuelas del Renacimiento. Y esto, no en son de protesta, ni de insolente desafío, contra el exquisito y grandioso arte italiano, cuyas excelencias acatan sino con la perfecta y humilde sinceridad de quien no sabe ni quiere poner en la obra de sus manos otra cosa que el trasunto fiel de lo que sus ojos vieron, ni otro ambiente que el diáfano y cálido que le envuelve, ni otra luz que la que flota disuelta en polvo de oro en la atmósfera tibia y regalada de la Bética.

Por condiciones singulares de su historia hubo de ser la España de los siglos XVI y XVII un pueblo de teólogos armados que por el dogma de la libertad humana y de la responsabilidad moral, por la unidad de la Iglesia y el valor de la tradición, fué a sembrar huesos de caballeros y de mártires en las orillas del Albis, en las dunas de Flandes y en los escollos del mar de Inglaterra. ¡Sacrificio inútil, se dirá; empresa vana! Y no lo fué con todo eso; porque si los cincuen-

ta primeros años del siglo XVI fueron de conquistas para la Reforma, los otros cincuenta, gracias a España, lo fueron de retroceso; y ello es que el Mediodía se salvó de la inundación y que el Protestantismo no ha ganado desde entonces una pulgada de tierra y hoy en los mismos países donde nació languidece y muere. Que nunca fué estéril el sacrificio por una causa justa, y bien sabían los antiguos Decios, al ofrecer su cabeza a los dioses infernales antes de entrar en batalla, que su sangre iba a ser semilla de victoria para su pueblo. Nunca, desde el tiempo de Judas Macabeo, hubo una gente que con tanta razón pudiera creerse el pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios; y todo, hasta sus sueños de engrandecimiento, lo referían y subordinaban a este fin supremo: *Fiet unum ovile et unus pastor.* Lo cual hermosamente parafraseó Hernando de Acuña, el poeta favorito de Carlos V:

Ya se acerca, Señor, o ya es llegada,
La edad dichosa en que promete el Cielo
Una grey y un pastor sólo en el suelo
Por suerte a nuestros tiempos reservada.
Ya tan alto principio en tal jornada
Nos muestra el fin de vuestro santo celo
Y anuncia el mundo, para más consuelo,
Un monarca, un imperio y una espada.

Trajo el correr del tiempo días adversos para este imperio español realizado materialmente en el siglo XVI hasta donde alcanzó el temple del brazo puesto al servicio del a voluntad más enérgica y unánime de que ningún pueblo ha sido capaz; realizado moralmente, en esfera más amplia y con virtud más duradera, por el numen creador de nuestros pensadores, de nuestros artistas, de nuestros poetas, que, a la manera del cisne mitológico, nunca cantaron con más dulzura que en las cercanías de lo que el vulgo y la historia vulgar llaman muerte y que para los pueblos que no han renegado de su espíritu no es sino promesa de inmortalidad acrisolada en la viva fragua del infortunio. Tremendos días fueron aquellos de la segunda mitad del siglo décimo séptimo, en que la integridad peninsular sufrió irreparable quebranto y aun fué mayor el amago, que la catástrofe con ser ésta tan formidable; pero tenían los hombres de aquella era algo que en las tribulaciones presentes se echa de menos, algo que no es resignación fatalista, ni apocada y vil tristeza, ni rencor negro y tenebroso contra la propia casta, como si pretendiéramos librarnos de grave peso echando sobre las honradas frentes de nuestros mayores los vituperios que sólo nosotros merecemos, sino humildad cristiana que, abatiendo al hombre delante de Dios, le ensalza y magnifica y robustece delante de los hombres, y le hace inaccesible a los golpes de próspera y adversa fortuna; acatamiento hondo y sencillo de la Potestad Suprema que manda sobre los pueblos el triunfo o la derrota, la grandeza o el infortunio, el perdón o el castigo; vida íntima y de raíz religiosa, que en el alma del más distraido puede ser como el grano de mostaza que hagar germinar la planta del buen querer y producir fruto de heroicas obras; espíritu de caridad, que no por derramarse sobre todas las criaturas humanas, deja de tener su hogar predilecto allí donde arde inextinguible y pura la llama de la patria, dos veces digna del amor de sus hijos, por grande y por infeliz.

Así, en medio de los varios trances de la fortuna bélica, en medio de los grandes desastres que anublaron los postreros años del reinado de Felipe IV y el largo e infelicísimo de su vástago desventurado, aquella generación que llamamos decadente, y que lo era sin duda, en el concepto económico y político, todavía conserva intensa, viva y apacible, la luz del ideal evangélico, y con ser iguales todos los atributos de Dios, todavía gustaba más de especular en su misericordia que en su justicia. La solemne tristeza de la edad madura y el desengaño de las vanidades heroicas no eran entonces turbión de granizo que desolase el alma, sino capa de nieve purificadora bajo la cual yacían las esperanzas de nueva primavera en la tierra, de primavera imortal en los cielos. Esa edad tuvo a Calderón por su poeta y tuvo a Murillo por su pintor predilecto.

Y entre todos los misterios de nuestra religión amorosísima, hubo dos que con especial atracción movieron la mano y la lengua de nuestros artistas del

pincel y del estilo: el dogma de la presencia eucarística, que en los autos sacramentales reduce a grandiosa unidad toda la economía del saber teológico, y reviste de símbolos y figuras a un tiempo palpables y misteriosas, la historia y la fábula, el mundo sagrado y el gentil, los áridos esquemas de la dialéctica y los arrobamientos del éxtasis místico, para ofrecerlo todo, como en un haz de mirra, ante las aras del Divino Pan, prenda sacrosanta del rescate humano. Y juntamente con este misterio, corazón y clave del edificio cristiano, aclamó nuestro pueblo con voz inmensa y poderosa, otro que era entonces creencia pía y es hoy dogma solemnemente definido, cuyo quincuagésimo aniversario se celebra ahora en todos los templos de la cristiandad y que en ninguna parte como en Sevilla, la ciudad Mariana por excelencia, representa una tradición del hogar, una relación de afecto que mueve el entendimiento y estimula la voluntad y ahuyenta la ciega niebla de las pasiones con la perenne contemplación de obras inmortales que unos pequeñuelos de genio compusieron no para alimento de la vanidad, ni para concupiscencia de los ojos; sino para ofrecerlas y rendirlas en holocaustos a la Criatura privilegiada y exenta, por eternal decreto, de la común mancilla, y que mereció ser tabernáculo del Verbo Encarnado.

En este dogma aclamado por la voz de las muchedumbres en una especie de universal sufragio que se levantó sobre el tumulto de las escuelas teológicas, y avasalló en un arranque espontáneo y magnífico la conciencia de la nación entera, debió el arte pictórico hispalense, que tiene en estos muros, espléndido santuario, su originalidad más relevante y más excelsa.

Porque no basta la maestría técnica para explicar el florecimiento de un arte tan popular y espontáneo. Lo que salvó al naturalismo español del escollo de lo vulgar y prosaico, en que tantas veces tropezaron los maestros flamencos y holandeses, fué, no sólo una profunda sinceridad enfrente de la naturaleza, su admirable magisterio del color, y su honrado y franco dibujo, sino la savia de la vida espiritual. la devoción familiar, apacible, candorosa y llana, aquel género de infantil regocijo y robusta confianza con que nuestro pueblo se entrega en los brazos de Dios como de padre amorosísimo. Y así, limpia de dudas e inquietudes la conciencia, firme la voluntad; apercibido el brazo para toda lícita resistencia contra los quebrantadores de la ortodoxia, lleno de fuego el corazón y de luz la mente, fuego y luz que irradiaban en las moradas de los más humildes como en los alcázares regios y que no se entibiaban ni oscurecían por el contagio de las pasiones mundanas, con ser tan impetuosas y terribles en gentes de tal energía corporal y espiritual, iban nuestros antepasados a aprender la doctrina teológica de los autos sacramentales, en la inmensa Cátedra de la plaza pública o a fijar los ojos ávidos de veneración en los lienzos de Murillo, que no eran entonces número de un Museo, sino habitadores excelsos de la ciudad mística, levantada en cada iglesia, en cada convento. en cada cofradía y hermandad, en cada canto de piedra, y lo que vale más, en el corazón de cada uno de los fieles. Y así como de Sócrates dijeron por el mayor elogio los antiguos que había hecho bajar la filosofía a las mansiones de los hombres, así del arte español, dramático y pictórico, del siglo XVII, del arte de Lope y Calderón, de Zurbarán y Murillo, podemos decir, salvando todos los respetos debidos a los grandes teólogos y apologistas, que puso al alcance de la muchedumbre lo más práctico y asequible, lo más sentimental y profundo de la literatura ascética y sentó a la teología en el hogar del menestral y abrió al más cuitado la visión espléndida de los cielos; rompientes de gloria y apoteosis, sombras preñadas de luz, formas angélicas, tan divinas con ser tan humanas, tan castas con ser tan bellas; y todo ello para espiritual recreación de cuatro demacrados ascetas que parecen hechos de raíces de árboles, con el burdo sayal pegado a las carnes y la mirada fija, ardiente, luminosa, de quien nada puede contemplar en la tierra que iguale a los éxtasis anticipados del Cielo.

II

Su Majestad el Rey Don Alfonso XIII honrando a la ciudad de Santander y a las letras patrias de que fué Pareda cultivador insigne, se asocia al acto solemne que hoy celebramos y me ha confiado para él su augusta representacion. Inmensa es mi gratitud por tan alta muestra de confianza, que considero muy superior a mis méritos. Si la he aceptado, aunque con rubor, es porque las mer-

cedes regias no pueden rehusarse sin nota de ingratitud y desacato, y además porque pienso que ésta no recae en mi oscura persona, sino en el pueblo donde nací y que tanta gratitud debe a nuestro augusto Monarca, a quien podremos llamar pronto, hasta por derecho de vecindad, nuestro primer ciudadano.

También las Reales Academias Española y de la Historia me han dado sus poderes para que las represente en este acto.

El monumento que habéis levantado al gran novelista nacido en vuestro suelo tiene más alto sentido que el de una mera conmemoración literaria. No es un acto oficial ni académico el que aquí nos reune. Es una espléndida fiesta de familia la que celebramos. A todos nos alcanza algun reflejo de la gloria de Pereda y nadie, aun el más modesto, puede considerarse extraño al homenaje que se le tributa. Porque Pereda no fué sólo montañés de linaje, de nacimiento, de corazón y de costumbres, enamorado ciegamente de la tierra nativa y morador perpetuo de ella. Su genio de artista, primitivo y sincero, se compenetró de tal modo con el alma de su raza y ahondó tanto en los misterios del paisaje nativo, que, al traducirlos en hojas que no han de morir, hizo su nombre inseparable del nombre de su tierra, incorporado por él a la geografía poética del Universo. Lo que antes no era más que un plácido y oscuro rincón de la Península, que muchos apenas distinguían de las provincias colindantes, llegó a ser, por virtud de Pereda, uno de los raros focos que nuestro tiempo ha conocido de aquella poesía robusta, patriarcal, épica en el fondo, que no se escribe para los viciosos y los refinados sino para todas las almas capaces de sentir la armonía de la naturaleza y el inefable hechizo de la vida honrada.

Alcanzó Pereda la sublimidad en dos o tres momentos de su vida y de su arte, lo cual basta para que, adelantándonos al fallo de los venideros, reconozcamos en él la llama del genio, cuya aparición es tan rara y fugitiva en las edades cultas y decadentes. Del genio tuvo muchos atributos: la vocación nativa e irresistible, la fuerza y la desigualdad. Cuando se siente inspirado acierta como nadie, pero en los intervalos de la inspiración desdeña todo artificio para desimular el cansancio. Otros contemporáneos suyos pudieron aventajarle en estudio y reflexión: en condiciones propiamente geniales no le igualó nadie. Cuando se apoderaba de él lo que llamaba «fiebre estética» era infalible el resultado, pero salía de aquella crisis maltrecho y rendido, como la antigua sacerdotisa de Delfos, oprimida y acongojada por el astro divino que ardía en su entrañas. No fué un artista erudito, ni siquiera curioso, sino un vidente de la realidad, explorador de un mundo poético nuevo, intérprete apasionado de ciertos aspectos de la vida. Todo lo encontró en su propio fondo, hasta los procedimientos de lengua y estilo. Fué clásico sin intención deliberada de serlo y sin proponerse ningún modelo. No faltan en su obra indudables reminiscencias, que la crítica no ha advertido: de tal modo están como borradas por el sello personal del conjunto. Se asimilaba rápidamente lo poco que leía, sin repasarlo después ni preocuparse de ello. Pierden el tiempo los que quieren emparentarle con escuelas y autores que apenas conoció más que de nombre. En rigor, no tuvo maestros, ni ha dejado verdaderos discípulos. Lo que había de característico en su estructura mental era incomunicable y él mismo no hubiera podido definirlo.

Lo que parece limitación es la raíz de su energía: pocas ideas, pero claras y dominadoras, sentimientos primordiales, técnica elemental, grandes efectos logrados con medios sencillísimos. Sus libros, tan locales que para los montañeses mismos necesitan glosario, tan españoles como lo más español que se haya escrito después de Cervantes y Quvedo, son profundamente humanos por la intensa vida que en ellos late y la tranquila majestad con que se desenvuelve. Si hay una parte débil y borrosa en ciertas novelas donde el fin moral no llegó a vencer las asperezas de la forma, hay otras por las cuales pertenece su autor con pleno derecho a la estirpe de los creadores de almas. *Sotileza y Muergo*, *El padre Apolinar*, *Los marineros de La Leva* y de *El fin de una raza*, D. Gonzalo y Patricio Rigüelta, el hidalgo D. Lope sobre su potro de piedra, el espolique Macabeo, el Lebrato y el Josco, el supersticioso avaro de *La Puchera* y el visionario descubridor del tesoro, no son leves sombras que desaparecen con alado pie por las puertas del sueño, sino figuras de tal pujanza y relieve, tan sólida-

mente construídas como si las hubiese tocado el pincel de Velázquez. Dentro del naturalismo español, los lienzos de Pereda tienen un valor solamente comparable con el de la antigua novela picaresca. En el cuadro de costumbres, en la sátira política, en el idilio rústico, en la tragedia del mar, ávido de humanas vidas, en todos los géneros donde estampó su huella, fué el más radical innovador de la literatura de su tiempo. Y fué también incontestable maestro de lengua, tan distinta del arcaísmo como del neologismo, bebida en la fuente popular más que en los libros, admirable en la descripción y en el diálogo, rica de sabrosos elementos dialectales: lengua de mil inflexiones diversas, unas veces acre y salina como las emanaciones de la resaca, otras alborozada y jubilosa como los prados después de la lluvia.

No fué Pereda literato profesional, sino un hidalgo que escribía libros, donde se refleja su espíritu creyente y castizo, donde se aprende a vivir bien y a morir mejor. Providenciales aparecen tales hombres como éste y su literatura es el reconstituyente más enérgico que puede aplicarse a la generación que hoy crece, marchita de voluntad antes de haber vivido y enferma de escepticismo antes de haber pensado. De Pereda puede decirse, como se dijo de Walter-Scott, que era el más sano de los hombres. Esta buena salud moral de que disfrutó siempre le mantuvo tan alejado de las quimeras del falso idealismo como de la baja y abyecta sumisión a las torpezas del natural tosco y feo. Su arte noble y varonil, que nunca halagó muelles instintos ni frívolas pasiones continúa haciendo bien aun en las obras de pura recreación y cordial alegría. Inspira reverencia ante el misterio de las cosas, simpatía por los menesterosos y los pobres de espíritu, amor a las dulces intimidades del hogar, a las humildes y silenciosas virtudes domésticas, a las reliquias de la tradición que susurra «al amor de los tizones» los infantiles y eternos oráculos de la poesía humana. No hay página en sus libros que un moralista pueda mirar con ceño, y son muchas las que contienen altísimas enseñanzas, tanto más eficaces cuanto más inesperadas. Fué el alma de Pereda íntegramene cristiana con práctico y positivo cristianismo, y nunca voló más alto su numen que el día en que, purificado por el dolor, se arrojó con filial confianza en brazos del Padre amorosísimo, después de un inmenso infortunio. Entonces Dios recompensó su fe; haciendo pasar por sus labios el ascua inflamada de los profetas de Israel y sosteniendo sus brazos para que orase sobre las cumbres y se desatase su voz en lluvia de bendiciones al Altísimo.

Para quien superó tan ardua cima sin desfallecer bajo el peso de la cruz con que plugo a Dios cargarle en sus últimos y trabajados años, pequeña recompensa es la gloria humana, pero no por él sino por nosotros debemos ofrecérsela, como deuda de gratitud por el bien que nos hizo, como estímulo para que nuestros ingenios perseveren en la senda de luz y de fortaleza moral que él abrió. Su nombre es para los montañeses, dispersos por ambos mundos, el símbolo de la región y de la raza. Así lo ha comprendido es escultor cuya obra vais a contemplar, haciendo surgir su estatua no como artificial coronación de un monumento de líneas arquitectónicas, sino como producto vivo que emerge de la roca por donde trepan *peñas arriba* los hijos predilectos de la imaginación de Pereda, el cortejo ideal de figuras que le acompaña a la inmortalidad. Si su espíritu glorioso, que según fué de ejemplar su vida, debe de gozar ya de los resplandores del sol indeficiente, pudiese volver los ojos a estos lugares que tanto amó y que por él sonaron en lenguas de gentes para quienes era peregrino hasta el nombre de Cantabria, vería en este homenaje que su pueblo la rinde y en el sitio que hemos elegido para tributársele, no una fría y vulgar apoteosis, tantas veces prodigada a estériles o funestos personajes, sino un acto de devoción familiar que prolongará en nosotros la ilusión de vivir con él, que asociará su imagen a los suaves contornos de la deleitosa bahía y que en la solemne hora del crepúsculo, cuando suenen pausadas y melancólicas las campanas de la torre abacial, traerá a nuestros labios una oración por los que padecen tribulación en la mar, acordándonos de la lúgubre partida del «Tuerto» para morir en la fiera rompiente de las Quebrantas y de la entrada de la lancha de Andrés, vencedora de la galerna, al grito santo de «Jesús y adentro».

Quiera Dios que de ese bronce y de esa piedra que hoy inauguramos, surjan, como enjambres de espíritus alados, buenos pensamientos y buenas palabras, que se posen en los labios de nuestras doncellas; que enciendan en casto amor

el corazón de nuestros mancebos; que ahuyenten de nuestra ciudad la discordia y la miseria; que fortalezcan todo propósito viril, toda acción generosa; que hagan germinar copiosa mies de ciencia y, lo que vale más, de sabiduría práctica, para que podamos legar a nuestros descendientes una herencia no indigna de la que nos dejó Pereda.

¡Y tú, mi inmortal amigo, parte grande de mi alma, amigo de los de mi sangre antes que yo naciese, permíteme que sea hoy heraldo de tu gloria en esta tierra que tanto ennobleciste, donde nunca el hacha taladora llegará a abatir el roble cántabro que corona tus sienes, ni dejará de velar tu sueño el mar, tu confidente y siervo fiel, que yace a tus plantas como lebrel atraillado por tu genio!

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA AGUSTINIANA

AVGVSTINVS comenzará a publicar a partir del número 5, *primero de su segundo año de vida, una* bibliografía agustiniana, *lo más completa que sea posible, de las obras, estudios y trabajos publicados por escritores españoles en lengua castellana o extranjera, o por extranjeros en lengua española, cuidada y seleccionada por el P. José Oroz, ORSA, Secretario de Redacción de la Revista.*

La citada Bibliografía aparecerá distribuída adecuadamente en orden cronológico, desde el año 1930, *y será presentada en nuestras páginas de modo que permita, por el tamaño y composición, conservarse en fichero ordinario.*

Confiamos en que los lectores nos agradecerán esta nueva modalidad de AVGVSTINVS con la que se presta a los estudios de habla española un riquísimo arsenal de materiales bibliográficos de índole instrumental.

La Dirección de la Revista tendrá en mucho cualquier indicación que puedan señalar los lectores para mejorar la composición o suplir alguna deficiencia bibliográfica.

N. de la D.

VAN DER MEER, F., *Saint Augustin, Pasteur d'ames* (Trad. del holandés), París (Éditions ALSATIA), 1955, 2 vols., 493-562 págs., rústica, 2.850 frs.

La obra de Van der Meer, sin caer en el manido tópico, ha venido a llenar una laguna en la bibliografía agustiniana. En realidad se ha escrito mucho sobre San Agustín. Un lector culto de nuestros días sabe algo de San Agustín. No es difícil enterarse de varios de los aspectos del santo, del filósofo, del teólogo, del adversario y martillo de los herejes, del místico. Y no digamos nada de la figura del Agustín pecador, que tan frecuentemente ha sido pintado en las negras tintas de escritores dotados de tanta autoridad literaria como faltos del conocimiento crítico de las *Confesiones*. Y, con toda esa bibliografía, muy poco sabíamos —se había escrito muy poco— acerca del Obispo de Hipona, Pastor de almas, acerca del cuidado y fatigas de aquel obispo, convertido, encargado de una de las diócesis —y no de las principales— de la remota Africa romana. Y éste es precisamente el tema de la obra de Van der Meer.

El libro viene dividido en cuatro grandes capítulos, o mejor, en cuatro partes: 1.ª La Iglesia de Hipona; 2.ª El culto; 3.ª La predicación; 4.ª La piedad popular.

La primera parte, o el primer capítulo de la edición original holandesa, es la más extensa. Ocupa justamente todo el primer volumen de la edición francesa que reseñamos ahora. Al través de más de 400 páginas se nos delinea el marco de acción en el que se desarrolló el ministerio sagrado de Agustín. Asistimos, con toda la viveza de una narración de cuasi novela, a la imprevista ordenación sacerdotal en aquella ciudad marítima de Numidia, y a la posterior consagración episcopal. Se nos describe admirablemente el estado religioso, moral y social de la diócesis hiponense; la pequeña minoría de los paganos en trance de desaparición, pero con una gran influencia en los espectáculos populares y en las fiestas públicas; la vida de la pequeña comunidad judía, no muy boyante pero sí muy importuna, envuelta en el misterio de todos los tiempos; la escisión donatista; la vida y «milagros» de los herejes de entonces, maniqueos, arrianos, pelagianos. Dedica 100 páginas a la exposición de la vida de los cristianos de Hipona: su vida religiosa, cultural y social, junto con las prácticas religiosas, el ayuno, el matrimonio. No podía faltar un apartado especial a la vida monacal que iniciara el Obispo de Hipona; estudia, también de modo especial, la labor de Agustín con las vírgenes. Termina esta primera parte con un retrato físico y psíquico de Agustín: su figura externa, su salud, su vida doméstica, el círculo de sus amigos, su correspondencia epistolar... Con la elección de su coadjutor Heraclio y la muerte del santo Obispo se da digno remate a esta primera parte.

La segunda se ocupa del culto: las reflexiones de Agustín sobre el culto, donde vemos toda una teoría agustiniana de la liturgia; la práctica litúrgica del Obispo, contraria a todo lujo; el canto popular de la salmodia antifonada y los himnos ambrosianos que introduce Agustín en la iglesia de Hipona; la iniciación cristiana por medio de los sacramentos; el catecumenado; la liturgia de la Palabra de Dios y el Santo Sacrificio.

La tercera parte nos ofrece un cuadro de la predicación de San Agustín: su teoría, expuesta en el *De Doctrina Christiana*, y su práctica. Se ocupa de los *Sermones* de San Agustín y del *De catechizandis rudibus*.

En el último capítulo o parte, trata el autor de la piedad popular. Se analiza la actitud del Obispo frente a las prácticas religiosas de sus fieles, concentrada, como es sabido, en el culto y veneración de los mártires. Esta práctica en las tumbas de los mártires traía toda una serie de abusos religiosos que Agustín tuvo sumo cuidado en abolir completamente. La fe en los milagros, junto con una superstición innata en el pueblo, era otra de las características de aquellas gentes sencillas. Y aquí es también donde debía brillar el tacto del Obispo con el fin de apartarlos de lo que era ciertamente condenable y avivar en ellos la verdadera fe, vivificada por la caridad.

Un epílogo de casi 50 páginas, escrito amorosamente, sitúa al gran Obispo en la historia de la Iglesia y nos habla de la actualidad de Agustín. Llega a la conclusión de que «la actualidad de San Agustín no es debida ni a las ventajas particulares de la Iglesia antigua, ni al propio genio de Agustín. Si toda-

vía, en pleno siglo xx, la figura pastoral del Obispo de Hipona conserva y mantiene vivo su valor, se debe ciertamente a su caracter absoluto y resueltamente cristiano». En la doctrina agustiniana si la cultura debe tener un sentido, ha de ser en la medida en que se ponga plenamente al servicio del amor, no del Eros que viene de la tierra, sino del Agape de Cristo que baja del cielo. Éste es el mensaje que el Pastor de Hipona no ha cesado de proclamar en su larga vida episcopal, tratando de plasmarlo en los hechos todos de su existencia. Y ésta es, precisamente, la última palabra sobre las relaciones entre la cultura humana y el cristianismo. Y éste es el mensaje que sigue teniendo vigencia para nosotros, ya que no es otro que el eco de la Voz que nos ha dicho palabras de vida eterna.

Tememos que el simple sumario que hemos hecho no dé una idea perfecta del rico contenido de la obra. Solamente quien estuviera íntimamente ligado con el pensamiento y con la obra de San Agustín hubiera podido ofrecernos un estudio tan completo, no sólo del cuidado pastoral de Agustín, sino también de la primitiva Iglesia. La obra está pensada y concebida con todo el rigor científico, y escrita con todo el encanto de una novela.

Es un libro utilísimo para el que desee conocer la historia de la Iglesia, para el historiador de la cultura, para el teólogo y para el filólogo. Para el simple lector, la obra se presenta, sinceramente, llena de interés. Es un libro que atrae y cautiva.

En una obra como la presente, escrita con la competencia del sabio Profesor de una Universidad de Nimega, no es fácil encontrar reparos que objetar. Con todo, no compartimos la opinión del autor acerca de la famosa carta 211, escrita a unas monjas de Hipona, y que en la obra llegar a ser la actual *Regula Sancti Augustini*. Creemos más bien, con el P. Verheijen, que se ha ocupado ampliamente de este particular, que la *Regula ad Moniales* es sencillamente una adaptación de una primera *Regula ad servos Dei*, hecha precisamente en España.

La obra de Van der Meer no es un libro de síntesis. El autor no ha querido darle ese carácter, porque con mucha frecuencia una exposición libre de hechos aislados, de anécdotas, la relación de pequeños datos y particularidades constituye la mejor síntesis, al modo que con pequeñas piedrecitas se puede formar un buen mosaico del siglo v. Y es que el autor, como él mismo confiesa, cree todavía en la «magia evocadora» de cierta manera de escribir la historia que quiere solamente contar con amplitud y exactitud un gran número de pequeños hechos.

De la importancia de la obra y del interés que ha despertado entre los lectores dicen muy elocuentemente las dos ediciones de la traducción alemana (1951 y 1953), hecha a los cinco años de haber aparecido en holandés. Y ahora nos ofrecen las Éditions Alsatia la traducción francesa, sobre el original holandés, con algunas correcciones y revisada por un grupo de especialistas. Las principales modificaciones se refieren a las ruinas de Hipona, segun los últimos descubrimientos arqueológicos de la ciudad. Además se han ampliado las ilustraciones fotográficas que adornan la obra, y se han puesto algunas notas complementarias.

Un completísimo índice da digno remate a la obra, que no dudamos ha de prestar muy buenos servicios a los que deseen conocer este aspecto, tan descuidado hasta ahora, sobre el ministerio pastoral de San Agustín.

FR. JOSÉ OROZ.

LANDGRAF, Arthur Michael, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente.* Barcelona (HERDER), 1956; 254 págs., 64 ptas.

La presente obra es un buen estudio de investigación acerca de la formación de la Escolástica y de las escuelas anteriores al tomismo. Se trata de esclarecer en sus páginas las circunstancias que favorecieron el nacimiento y el desarrollo de las Escuelas, y de las vicisitudes de las mismas. Pero no en sus aspectos exteriores o anecdóticos, sino en los positivos y reales de sus obras y de su pensamiento.

El mérito del libro y su innegable utilidad están justificadísimos, teniendo

en cuenta los progresos realizados en el campo de la literatura teológica de la Escuela en estos últimos veinticinco años. El autor ha podido ofrecer a los estudiosos el fruto de largos años de trabajo y selección, ateniéndose a una severa crítica investigadora.

El replanteamiento de los temas generales sobre el concepto de Escolástica, sobre la formación de las escuelas y el progreso de su pensamiento, sobre la trayectoria de los problemas, etc., es explicado por Monseñor Landgraf en la primera parte de su estudio, pero fundamentado en el precioso material que le garantiza y que reseña críticamente en la segunda. Finalmente la tercera parte del libro es una enumeración de las Escuelas, con la enunciación de sus obras, fuentes, discípulos, etc.

Libro indispensable hoy no sólo para los teólogos que quieran entrar con buen pie en la Escolástica incipiente, sino también para los filósofos, ya que la interdependencia de teología y filosofía que reina en esas épocas exigen la consulta al filósofo y al teólogo.

Al final, un índice de autores, y lo que es más interesante y útil, un índice de Manuscritos y su localización.

Adolfo Muñoz-Alonso.

ROBLES, Oswaldo, *Símbolo y deseo*. México (Editorial JUS), 1956; 198 págs.

El tema del presente libro del Catedrático de Psicología de la Universidad Nacional autónoma de México, Dr. Oswaldo Robles, lo constituye la llamada «prueba desiderativa» de los doctores catalanes José Córdoba y José María Pigem Serra. Pretende el doctor mejicano ofrecer una fundamentación más sistemática que la expuesta por los propios psicopatólogos españoles, colaborando así, en actitud crítica constructiva, en la labor del Instituto Frenopático de Barcelona.

El Dr. Robles comienza su trabajo determinando el campo de la psicología clínica, ofreciendo el desarrollo de la misma y sobre todos los antecedentes, que permiten situarla en la enciclopedia psicológica como disciplina autónoma. En el segundo capítulo se estudia lo que el autor muy acertadamente, y en recto orden expositivo, llama estructura epistemológica de la psicología clínica. En el tercer capítulo, considerando que la «expresión desiderativa» no puede reducirse a metodología psicométrica, estudia la valoración de los métodos peculiares o idóneos. El cuarto capítulo tiende a dejar establecida la fundamentación teorética de la prueba de Pigem-Córdoba. Un epílogo le permite al Dr. Robles ejemplificar casuísticamente el valor clínico de la prueba.

El libro está conducido con esa maestría didáctica que resplandece en las obras de Oswaldo Robles y que son bien conocidas del público estudioso de habla española. Sin embargo, se hace necesaria una ulterior advertencia, en loa del libro que hoy presentamos, y es que por la materia algún tanto confusa para los no especialistas que en sus páginas se estudia, esta obra sirve para esclarecer conceptos, expresiones y juicios, que el autor se cuida bien de precisar y definir. La obra presenta, pues, dos vertientes: de una banda pone orden, claridad y sistema en la prueba de la «expresión deriderativa» para mostrar el valor que pueda poseer en el diagnóstico psicoclínico. De otra, sirve para esclarecer el alcance de los términos que vienen empleados en la temática de que se ocupa, y cuya imprecisión suele ser causa de ininteligibilidades, cuando no de equivocidad de expresión. Esta segunda parte se aprecia singularmente en el capítulo tercero del libro.

Las conclusiones a que llega el Dr. Robles son de gran valor, tanto en el orden científico clínico como en el histórico. Para nuestro autor, la prueba de la expresión desiderativa es «una técnica psicoclínica que aprovecha las relaciones existentes entre el deseo, esclarecido o no esclarecido, y el símbolo que lo condensa». Concluyamos diciendo que la casuística presentada en el Apéndice, aunque confesada como incompleta por el propio autor, permite una apreciación muy considerable.

El autor promete seguirse ocupando del tema, ahondando en él. Séanos

autorizado el escribir que pocos como el Dr. Oswaldo Robles ofrecen garantía y solidez de doctrina, a la vez que competencia didáctica, para darnos el fruto de sus estudios e investigaciones.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO.

CABA, Pedro, *Metafísica de los sexos humanos.* Madrid (INDICE), 1956; 190 págs.

Pedro Caba nos ofrece en este libro una Introducción, a modo de anticipación, del primer libro de una serie que lleva por título general «La Filosofía vuelve al hombre». La recensión crítica que nos es dado escribir es, pues, limitada, aunque el conocimiento de otras obras de Caba, y la lectura de originales inéditos de la obra que se anuncia en esta anticipación, nos permiten aventurar algunas frases.

Pedro Caba conduce su pluma desde un punto de partida verdaderamente fundamental: El hombre y la pregunta por el Ser. La misma redacción del intento está declarando a favor de una postura metafísica, pero teniendo en cuenta el clima contemporáneo de la filosofía. Es necesario llamar la atención sobre esta postulación, para señalar desde el principio que se trata de un pensador de estilo, lengua, carácter y problemática original. El comenzar por el «Ser» como diana, y el encontrarnos con el «Ser y Tiempo» de Heidegger como primera cita, nos advierte que nuestra apreciación no es errónea.

Caba prefiere hablar de Antropología como ciencia del hombre, y mejor aún de Antroposofía. Prescindiendo de la buena o mala fortuna que las palabras suelen correr en castellano —en el castellano de la filosofía de hoy—, lo cierto es que ateniéndonos a la tradición más genuina de los vocablos, cuadra perfectamente este lenguaje. Por lo demás, el lanzar el «cogito» desde el «sum» permite a Caba asentar sus reales en el hombre, sin que por ello vaya a sufrir quebranto, equivocidad o banalidad la filosofía del ser. Quizá lo que padezca sea la operación abstractiva, a la que se va reduciendo a límites o a alcances muy dudosos, o por lo menos ínfimos.

Una observación nos viene a la pluma al leer, por ejemplo, la página 34. Cabe parece medir por el mismo rasero a la abstracción y a la analogía. Proclama la integración, y al explicarla da muestra de su ingenio y penetración. Pero quizá sea preciso ahondar en la riqueza de la analogía, con lo que se resolvería la antinomia, sin que con ello la abstracción ocupe un puesto superior al que Caba le atribuye, rebajándola. El mismo Pedro Caba puede realizar esta función, sin desviarse de la línea de su pensamiento, puesto que identifica la integración con la asunción. De la abstracción quizá pueda decirse que mata lo singular y se queda con la Analogía. El hecho de que algunos autores den pie para esta explicación, no autoriza a aceptarlo como condición inexorable.

Pedro Caba realiza en esta Introducción lo que pudiéramos llamar presencia y presencialidad del ser, y por tanto del hombre. Un «por tanto» que no significa consecuencia en el orden ontológico, ni siquiera lógico.

Si se nos pregunta la razón del título —Metafísica de los sexos— orientaremos al lector diciéndole que responde a las dos formas típicas de existencia humana. Caba concluye su Introducción presentando las respectivas del problema.

En resumen: una anticipación de un libro que deseamos que no se haga esperar y en el que se promete una aportación original y generosa a la no muy abundante bibliografía filosófica española actual.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

PEPIN, Jean, *Cronique d'histoire des Philosophies anciennes.* (Separata de «Recherches de Philosophie», I, 1956, Desclée de Brouwer, Belgique; págs. 191-251.)

El profesor Jean Pépin, acreditado historiador y crítico de la filosofía, especialista en la temática y problemática del pensamiento naciente en la época cristiana nos ofrece en este estudio una bibliografía razonada de los últimos lustros acerca de la filosofía antigua y de los Padres latinos y griegos. Se esclarece así, y se sitúa la evolución crítica del pensamiento filosófico para una mejor inteligencia del pensamiento cristiano, en dependencia literaria con el pensamiento antiguo.

El mérito de este trabajo no reside tanto en la exhaustividad de la bibliografía aducida, sino en la selección perseguida por el autor. Y más concretamente en la tarea crítica de discriminación que Pépin ha sabido llevar con notable acierto. A cualquiera se le alcanza que en una tarea de esta índole, las omisiones son fáciles. Sin embargo, Pépin ha aprovechado bien las cincuenta páginas de su artículo, prefiriendo el material que le proporcionaba la lengua francesa.

No todos estamos conformes hoy en reprochar de ontologismo a Rosmini, como hace Pépin (pág. 250), aunque incidentalmente.

Estudios como el presente, conducidos con equilibrado criterio y con apreciaciones breves y certeras, representan una preciosa ayuda para el estudioso.

A. López Navarro

RODRÍGUEZ BACHILLER, Ángel, *¿Existe Dios? ¿Existe el más allá?* Madrid, (Pueyo), 1956.

Se trata de dos diálogos —uno por cuestión— en los que se esclarece y se fundamenta la existencia de Dios, en el primero; y la existencia del más allá en el segundo. El autor recoge la herencia escolástica y la engarza con ingenio y erudición para presentar en un discurrir coloquial la prueba de las dos verdades que dan título al libro. El autor los llama Diálogos «filosóficos», y lo son, ya que el temperamento de filósofo del autor se aprecia fácilmente, a la vez que su preparación.

Aunque en las páginas van apuntándose las pruebas clásicas, bueno será advertir que Rodríguez Bachiller es autor de un libro sobre lo que él llama «Sintuición» y que le permite ensayar un nuevo procedimiento y como nueva y original luz para clarificar punto menos que apodícticamente los problemas filosóficos. Cuando Geza, el dialogante del primer Diálogo, tiene que contestar a Ángel sobre la dificultad que algunos dicen experimentar para admitir la existencia de Dios, responde que «la dificultad estriba en el grado de vida íntima y espiritual que posea cada cual» (pág. 38).

El diálogo segundo, acerca de la inmortalidad del alma, discurre en el mismo estilo de abrir vías originales en la prueba o en las pruebas. También aquí surge la «sintuición», y se entrelazan con cierta modernidad las citas clásicas de escolásticos, con otras de autores bien recientes.

El día en que vean la luz los trabajos preparados por el autor, cuya lista se inserta al final del libro que anunciamos, la Filosofía española se habrá enriquecido con una aportación verdaderamente asombrosa.

A. López Navarro

GUSTAVO THILS, *Teología y realidad Social*. Versión castellana de D. Julio Belloso de Francisco, Pbro. S. Sebastián, 1955; Ed. «Dinor», 314 págs.

G. Thils, que es el teólogo moderno de los valores temporales y de las realidades terrestres, continúa en este libro sus esfuerzos para saldar lo temporal y lo eterno, iluminando los problemas sociales con la luz de la revelación. Porque el gran pecado de la cultura moderna, esencialmente pelagiana, ha sido la rotura de los vínculos que ligan lo superior y lo inferior, lo natural y sobrenatural, la economía y los valores supremos del espíritu. Y el teólogo belga quiere devolver a los hombres de hoy la vista de estas sublimes conexiones, recordando con D. Cortés, que también la teología se mete en lo más hondo de las cuestiones sociales.

Por eso justamente los temas tan agustinianos del hombre y de la sociedad vuelven a plantearse aquí conforme a las exigencias culturales de nuestros días.

A la base de toda sociología está la doctrina del hombre, el que llama Thils el *homo biblicus*, que es el hombre concreto, sujeto de miserias y conflictos tremendos, pero también de relaciones con Dios. La compleja realidad humana sólo puede ser iluminada, adecuadamente, por la teología, esto es, por una visión de las cosas que nos viene de Dios. En la «Ciudad de Dios» de S. Agustín se contiene ya una teología de la sociedad: «La obra *de Civitate*, dice Thils, marca los principios de una nueva concepción de relaciones entre Dios y el mundo.»

El autor defiende a S. Agustín de las exageraciones del llamado *agustinismo político* o la tendencia a reducir todo el orden terreno al de los valores religiosos. Es falso decir que S. Agustín haya desconocido el derecho natural de la sociedad y el orden temporal en general, como si la misión de la Iglesia y su acción a lo largo de los siglos se redujese sólo a simples gestos de bendiciones sobrenaturales. Debe trabajarse por la gloria de Dios, pero también para que a nadie falte su pan cada día, pues como dice bien el Santo: «No debemos querer que haya desgraciados para poder ejercitar las obras de misericordia. *Das pan a quien tiene hambre, pero mejor sería que nadie tuviera hambre, y que a nadie tuvieses que socorrer.*»

Este *mejor sería que nadie tuviera hambre,* implica en los cristianos el empeño de la creación de un mundo económico o de valores terrenos, que es también obra de misericordia cristiana. Por eso, añade Thils, que «la doctrina agustiniana puede aportar su ayuda teológica al esfuerzo de cristianización, llevado a cabo actualmente en el mundo social, demasiado extraño a Cristo».

El presente libro, pues, continúa el esfuerzo de la «Ciudad de Dios», refutando los errores que impiden tener una concepción cristiana de la sociedad, y poniendo las bases de una nueva forma de convivencia, donde Cristo reine. A Thils no le asustan las más remotas consecuencias de la soberana realeza de Cristo. La Trinidad con el subleme ejemplarismo de su vida común, la soberanía de Dios, Creador, legislador y gobernador de la sociedad humana, la gloria divina, como fin último de la misma, la redención de Cristo y las nuevas fuerzas que suscitó en la historia, los efectos de la redención en la sociedad humana, doméstica y social, en la dignidad de la persona, en la libertad, en la autoridad, en la convivencia fraterna de unos con otros, estos y otros temas son los verdaderos luminares que esclarecen el mundo de la realidad social. Hasta los Ángeles. los Santos y Nuestra Señora entran también en esta divina sociología, porque la sociedad cristiana es comunión de hombres, de Ángeles y Santos. ¡Qué falta nos hace hoy la fe viva de los medievales, que creían que los Ángeles ayudan a los hombres a labrar la tierra, y que S. Antón es un buen amigo de los ganaderos y que una bendición de S. Roque es más poderosa que el más poderoso bactericida!

Y esta fe quiere reanimar G. Thils con su bello libro, escrito con fervor de apóstol y mente de teólogo tomista y agustiniano.

La tradución española está también hecha con esmero; sin embargo, alguna vez el lenguaje teológico no parece correcto, a lo menos en la versión:

«Del mismo modo que cada una de las divinas Personas *son sustancias* relativas a las otras Personas y mantienen entre sí», etc. (pág. 130.) Sospechamos que se trata de algún descuido de impresión.

VÍCTOR MASINO

MONDREGANES, Pío de, O. F. M. Cap., *Alvernia: Conferencias para ejercicios espirituales, retiros y misiones,* Madrid-Buenos Aires (Ed. «Studium»), 1956: 808 págs., rta. 75 pts.

Como el ilustre misionólogo indica en el prólogo, esta obra es una colección de pláticas dirigidas a sacerdotes, religiosos y religiosas. Nosotros calificaríamos estas pláticas de verdaderas lecciones por la abundancia doctrinal y el riguroso orden lógico que en ellas resalta.

El P. Mondreganes cimenta su exposición clara y metódica en la autoridad de las divinas Escrituras, Santos Padres y Romanos pontífices, sin olvidar los argumentos de razón. Muestra un conocimiento nada común de la Biblia y de los autores franciscanos a quienes cita con marcada preferencia.

El libro contiene cuarenta y una pláticas, repartidas en diez días que se insinúan como otros tantos grados de mística ascensión.

Los cinco primeros días están consagrados a la vía purgativa: en ellos se consideran largamente las *postrimerías del hombre, la vocación religiosa y sacerdotal, el pecado mortal y venial, las virtudes de la mortificación, paciencia y misericordia.* Cierra esta primera serie una conferencia sobre la rectitud de intención y los medios para hacer bien las obras.

Los otros cinco días están consagrados a la vía iluminativa y unitiva. Las

pláticas versan sobre las *virtudes teologales, los votos religiosos, la imitación de Jesucristo, la oración, el apostolado y la devoción a la Santísima Virgen y a los ángeles.* Termina esta segunda serie con una plática de la perseverancia.

Creemos un acierto en el autor el haberse abstenido de intercalar visiones, revelaciones y ejemplos extravagantes que en almas poco versadas en asuntos teológicos ocasionan desvíos de conciencia: unas veces nimia timidez, otras, desesperación.

No es el tremendo fulgor del rayo el que ilumina y guía al viajero, sino la dulce luz del sol; ni es la leyenda y la hipérbole la que enseña y convence sino la verdad.

Por la riqueza del contenido y por la sencillez de la exposición la obra puede ser un buen auxiliar para los directores de ejercicios y para los mismos ejercitantes, así religiosos y sacerdotes como simples laicos.

G. Armas

MC NEIL, John T., *The Hisotry and Character of Calvinism.* New York (Oxford University Press), 1954; 466 págs., tela. 6 $ USA.

El Autor, canadiense de nacimiento, es profesor y cultivador distinguido de la historia eclesiástica, como lo muestran los cuerpos académicos a que pertenece y los títulos interesantes de algunas obras suyas. Es además ministro de la Iglesia Presbiteriana y miembro del Presbiterio de Nueva York. Importaba decirlo, porque en esto radica el mérito del presente libro, como también las necesarias reservas desde el punto de vista católico.

En un volumen relativamente pequeño, que se lee con interés, el autor nos ofrece una síntesis diligente y valiosa del Calvinismo desde sus preorígenes hasta nuestros días. No es un tratado propiamente dogmático ni apologético; el autor se ciñe al título de la obra, pero como historiador de personas, de ideas y de acontecimientos, no renuncia a ser un exégeta o intérprete de los mismos, no a señalar derroteros al Calvinismo del futuro. El estilo es sobrio y claro y la exposición, por lo general, serena. La Iglesia Católica, nominalmente, casi no aparece más que como punto de partida; se la pierde de vista pronto, y el Calvinismo se nos presenta en sí mismo y en sus relaciones de concordia o discordia con otras ramas de la Reforma, especialmente con el Luteranismo y con otras ideologías.

La obra, que termina con una amplia bibliografía y con Indice de materias que facilita su manejo, comprende 25 capítulos distribuídos en cuatro partes. La primera trata de Zuinglio y de la Reforma en la Suiza alemana. A pesar de las diferencias entre Zuinglianismo y Calvinismo, el autor considera prácticamente como una sola cosa y advierte que mientras que Calvino, jefe de los que dieron a la Reforma su teología y su moral, debió mucho más a Lutero que a Zuinglio, la iglesia formada por éste en la Suiza alemana resultó más adherente a la que surgió en la Suiza francesa bajo la dirección de Calvino.

La segunda parte presenta la figura de Calvino y de su incansable actividad, sus obras y su doctrina, la persona de sus amigos, de sus émulos y de sus enemigos. No es una apoteosis incondicional del héroe; se destacan sus defectos y sus inconsecuencias. En cuanto a la llamada «conversión» de Calvino el autor cree que pudo ser precipitada por la convicción de las principales ideas que en 1639 expondrá en su Réplica al Cardenal Sadoleto. Sobre la cuestión de si Calvino fué ordenado o quedó siempre como simple laico, el autor cree imprudente excluir la posibilidad de que hubiera sido solemnemente ordenado pastor en algún círculo protestante. Para denominar el régimen de Calvino en Ginebra, a la palabra «clerocracia» prefiere la de «teocracia», pero en otro sentido al que comúnmente se le da.

Sobre el carácter de Calvino como reformador se insiste en la obra, repetidas veces, en su preocupación constante por la unidad, preocupación que explica su condescendencia con el episcopado admitido en otras confesiones y hasta la imprecisión de su doctrina acerca de la Eucaristía, caballo de batalla, especialmente con el luteranismo; para el autor, el protestantismo reformado nunca perdió por completo el impulso ecuménico recibido de Calvino. En cuanto al punto central del pensamienao de Calvino, se examinan varias opiniones y se

concluye por decir que su doctrino era una *complexio oppositorum.* En cuanto a la mentalidad de Calvino, el autor no cree alejarse de la verdad calificándolo como un humanista de letras que después de su «conversión» hizo de la Biblia su estudio literario. En su conjunto moral piensa que el Reformador no era un arcángel ni un santo acabado, ni tampoco un malicioso o un tirano inhumano; era hombre de ricas dotes, cuya grandeza moral estaba minada por serios defectos. Sobre su temperamento, el autor, como lo han hecho otros antes de él, piensa que se le puede pintar menos duro, menos frío, menos insensible de lo que por muchos se le ha pintado.

La parte tercera de la expansión de la reforma protestante en las naciones europeas y en los Estados Unidos de América.

La cuarta y última parte es la más interesante para un lector de hoy. Trata primero de la fragmentación del Calvinismo, que no se atribuye tanto a cuestiones teológicas, como a la diversidad de respuestas de ministros y miembros al problema del Estado (c. XXI). En el cap. XXII que afronta la cuestión de la reunión, expansión y ecumenicidad del Calvinismo, el autor se muestra fervoroso unionista, esperanzado con el llamado Movimiento Ecuménico y saluda como feliz augurio la unión de las iglesias del South India, unión que —lo sabemos por otra parte— ha dado origen a una profunda crisis que tiende a agravarse. El c. XXIII da idea de la actitud asumida por el Calvinismo ante la revolución ideológica y científica de los últimos siglos. Del Calvinismo y los negocios públicos se habla en el c. XXIV. Se consideran, en particular, las cuestiones económicas, sociales, raciales y políticas, y concluye el autor que aunque el balance favorable al Calvinismo sea ambigua en los tres primeros aspectos, no lo es en el último, por ser bien acusada la fuerte preferencia calvinista por las formas representativas de gobierno. El tan llevado y traído influjo del Calvinismo en el capitalismo moderno es cuestión que viene considerada en la obra diversas veces. Niega el autor la influencia directa, pero admite la indirecta que, por lo demás, nada tiene que ver con las intenciones del pensamiento de Calvino.

El libro se cierra con un capítulo sobre el espíritu del Calvinismo en el mundo de hoy, que es, a la vez, una respuesta afirmativa a la pregunta que se hace el autor: ¿Es posible hablar de Calvinismo en nuestro tiempo? Distingue en el Calvinismo cuerpo y espíritu. El cuerpo, la organización, existe, aunque sin el rigor disciplinario de los primeros tiempos.

Al tratar del espíritu, se introduce el autor con larga referencia a Barth y a su influjo en la resurrección del interés por el Calvinismo. Luego pasa a afirmar que es preciso hablar con circunspección de una restauración del Calvinismo, porque el Calvinismo de Calvino en forma inalterada sólo podría ser profesado hoy a grande costa. La recuperación del espíritu de Calvino no requiere la restauración de todo el sistema. Nadie puede aprobar hoy la condenación de Servet. Ni el espíritu del Calvinismo exige una restauración de la primitiva intolerancia ni atarse a la doctrina de la reprobación, ni a un tratado específico de los divinos decretos ni a los postulados de la inerrancia de las Escrituras. Su verdadero espíritu se encuentra en la fiel correspondencia a la revelación de la Escritura de un Dios soberano y redentor. Mientras que muchas otras cosas pueden abandonarse, la renovación de este principio vital significa verdaderamente la restauración del espíritu Calvinista.

Concluye el autor con una llamada a la unidad de las iglesias protestantes, y cree que el Calvinismo por su afán ecuménico se adapta a una situación como la de hoy en que la fragmentación denominacional de la Iglesia Cristiana es especialmente indefendible.

Dado que ninguno de los reformadores ha tenido frente al Catolicismo una influencia más deléterea que Calvino —como dice el autor— «sin Calvino el protestantismo continental no habría sobrevivido» y dado que el autor pertenece al credo presbiteriano, hoy el heredero más legítimo del Calvinismo, la obra se lee con interés y, con las debidas reservas, hasta con provecho. Con interés, pero también con pena. Este solo libro hubiera bastado para inspirar a Bossuet *La Historia de las variaciones.*

J. A. Salazar

RAYMOND, M., O. C. S. O., *De «cow-boy» a trapense, o El hombre que ajustó cuentas con Dios* (*La vida de un trapense americano*), trad. de F. Ximénez de Sandoval, Madrid-Buenos Aires (Ed. «Studium»), 1956; 160 págs.

Hace tiempo que se conocen en España las obras del popularísimo trapense norteamericano, Padre Raymond. La Difusora del Libro distribuye la edición española —en un correcto castellano, vertido por la magnífica pluma de Ximénez de Saldoval— de todas las obras de tan solicitado autor. El P. Raymond, con el colorido y la amenidad demostrados ya en «La familia que alcanzó a Cristo», en «Tres monjes rebeldes», en «Incienso quemado», describe la profunda y curiosa transformación de un «cow-boy» ordinario, violento, vengativo y testarudo, en admirable y pacífico monje trapense. Es la vida del Hermano Joaquín, cuya extraordinaria historia narra con los colores más vivos en este libro un hermano suyo en religión.

Nos describe la compleja y sencilla, al mismo tiempo, psicología del vaquero texano, sus arrebatos, sus andanzas, su fuerte carácter. La lucha del Hermano Joaquín es de un extraordinario interés: se planta arrogante ante Dios, para terminar, humildemente, arreglando sus cuentas con él, tras un proceso laborioso y edificante. El nuevo trapense es un hombre cuya vida se desarrolla en las despreocupadas y mercantilizadas tierras norteamericanas. Y es precisamente por eso por lo que se hace más interesante la transformación. Todavía se puede en esos ambientes cultivarse la flor de la santidad.

Ya en la trapa, el «cow-boy» vive una vida de dedicación completa a Dios, en medio de los rigores de la Abadía de Gethsemaní. El lector de la obra vive también, hora tras hora, día tras día, esa misma vida, al través del novicio y del hermano lego Joaquín. No se nos oculta nada de esa «escondida vida»: el refectorio, la compañía de los monjes, silenciosos, blancos y pardos, los latines de la salmodia en la Capilla que él no comprende, la labor de los campos, y el final de la jornada con el homenaje cálido de la Salve a la Virgen. No tiene ya secretos la vida trapense para quien lee la obra del P. Raymond.

La prensa norteamericana ha hecho los mayores elgios del libro que reseñamos. Su lectura es amena, fácil, subyugadora. Se lee con el interés de una novela y se recoge el fruto de una meditación. Describe la alegría de la vida oculta del trapense, con la alegría y la imaginación de un poeta y la destreza de un dramaturgo. La figura del Hermano Joaquín María, después de la lectura, nos sigue y nos sonríe después de muerto.

FR. JOSÉ OROZ

CAPÁNAGA, Victorino, O. R. S. A., *La Virgen María, según S. Agustín.* (Separata de «Acta» O. R. S. A.), Roma, 1956; 44 págs.

He aquí un estudio cor'» en páginas, pero denso, armónico y edificante. Pocos con la garantía del P. Capánaga pueden ofrecernos una auténtica exégesis agustiniana sobre las prerrogativas de la Virgen, pues ambos campos, el de la mariología y agustinología, le son conocidos y amados. Hondamente compenetrado con S. Agustín, el ilustre estudioso desentraña las profundas sentencias del Hiponense, señalando al lector los amplísimos horizontes que en ellas se dibujan, y que para muchos quedarían completamente velados. Investigador de alto estilo, el P. Capánaga estimula a la repetida lectura y meditación de las obras agustinianas, en las que hay todavía muchas zonas luminosas por explorar.

Comienza el autor destacando el vigoroso realismo con que S. Agustín hizo frente al idealismo gnóstico-maniqueo que negaba la realidad de la carne de Cristo, y, por consiguiente, la divina maternidad de María. En los cuatro primeros artículos concisa y fielmente expone el P. Capánaga el pensamiento de S. Agustín sobre el voto de virginidad, el matrimonio, la maternidad divina y la maternidad espiritual de María. En el artículo quinto presenta el estado de la cuestión en lo que se refiere a la polémica sobre la santidad original de María. Por su parte, el autor defiende sin ambajes la interpretación inmaculista, y para convencernos de que le asiste la razón, hace un estudio sistemático de los célebres textos agustinianos que abordan la limpieza de la Madre de Dios.

A mayor abundamiento, el sabio Recoleto nos presenta a S. Agustín como inspirador y guía de muchos teólogos medievales en la defensa del blanco misterio mariano. Con mesura y aplomo rebate a los que niegan al Hiponense la gloria de haber propugnado la Inmaculada Concepción de María.

En las últimas páginas, dedicadas a la interioridad mariana de S. Agustín, pónese de relieve con cuánto fervor y armonía teológica exaltó el Serafín de Hipona la unión corporal y espiritual del Hijo con la Madre, la dignidad infinita de Cristo y la santidad casi infinita de María. De donde concluye el autor que, en gran parte, se debe atribuir al Santo esa conexión íntima —que se advierte en la piedad cristiana— entre el amor a María y el amor a Jesús.

Al final del estudio formúlanse ocho conclusiones que sintetizan la mariología agustiniana e indican la acción multisecular y decisiva del Santo en el desarrollo de la teología mariana y de la devoción a la augusta Madre de Dios.

La bibliografía es sucinta, pero escogida y moderna. El estudio que reseñamos va a ser incluído en un diccionario mariológico, que en breve se va a editar en Italia. Esta es la razón de la brevedad y de otros posibles defectos que un lector demasiado crítico pudiera hallar en esta hermosa síntesis que el gran agustinólogo y mariólogo, P. Capánaga, nos ofrece en el folleto que reseñamos.

GAL

Almanaque de Literatura, 1956. Madrid (ESCELICER), 1956; 160 págs., 50 pts.

La Editorial Escelicer viene publicando anualmente un Almanaque de Literatura, dirigido por Manuel Benítez Sánchez Cortés, en el que se ofrece una impresión del movimiento literario y cultural del año. Empresa difícil en extremo y de gran responsabilidad literaria, que el director y sus colaboradores han sabido sortear con envidiable acierto y sensibilidad.

En primer lugar inserta ocho cuentos, como saludo del año, enmarcados en unas glosas literarias de cada mes. Siguen unas semblanzas, muy bien escritas, de José Luis Castillo Puche, en las que quedan sugestivamente retratados Dámaso Alonso, Concha Espinosa, Marañón y Ortega. A continuación, y firmada cada colaboración por una pluma de reconocida competencia, se pasa revista a la poesía, novela, ensayo, prensa y literatura infantil. Siguen las Crónicas de las provincias, sin olvidar una visión de Hispanoamérica. En páginas sucesivas se enumeran los premios y sus adjudicatarios, las figuras desaparecidas, los libros publicados y una bibliografía de los autores más celebrados durante el año o que han enriquecido la literatura en esos doce meses

El Director y los colaboradores se lamentan de las omisiones involuntarias. Sin embargo, leído atentamente el Almanaque, y repasado con intención crítica, apenas si encontramos reparo que alegar. Más aún, este Almanaque puede servir de buen ejemplo para otros géneros culturales, tanto por el acierto en la selección de colaboraciones como por la distribución del original acumulado.

La Editorial que patrocina la publicación da muestras de estar al día en el movimiento cultural-literario de lengua española, convirtiendo la empresa en servicio cultural. Las cuatro fotografías a toda plana que representan a los cuatro autores «que van delante» de Castillo Puche, son excelentes y abrillantan la edición.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

SCIACCA, Michele Federico, *En espíritu y verdad.* Madrid (ESCELICER), 1955, 276 págs., 40 pts.

La obra que presentamos a nuestros lectores es una pulcra versión española de la que en italiano editó la casa editorial «Morcelliana», de Brescia. En ella se recogen un largo centenar de «notas» con extensión y sustancia de verdaderos artículos, dadas a la imprenta por su autor en diversas Revistas prestigiosas de Italia, y en particular en «Humanitas» de Brescia. El hecho de que esas notas aparecieran en las Revistas con distintos seudónimos no impidió que los lectores habituales de Sciacca las reconocieran a las primeras líneas. Con ello hemos sugerido ya suficientemente que reflejan las condiciones de excelente

escritor y de agudo pensador que es el ilustre catedrático de la Universidad de Génova.

La obra aparece dividida en tres apartados y un Apéndice. En el primero bajo el título de «La contemplación operante» se desarrollan pensamientos breves e incisivos partiendo de la comtempiación de ideas, objetos y realidades presentadas en la vida diaria del escritor meditativo. Algunos capítulos de esta parte son verdaderos apotegmas que brillan con un fulgor intelectual verdaderamente sorprendente. El capitulito sobre el «demonio» de Sócrates merece ser releído por la carga de intención filosófica que soporta.

En el apartado segundo, bajo el título general «Eros sin alas», se asciende —o se desciende, según se mire— al campo de la actividad de los actos humanos exigidos en la contemplación. El autor ha preferido espigar en el horizonte histórico, dialogando con los principales filósofos. Hegel y Sartre son los más atendidos. Algunos sugerimientos valen por todo un tratado de historia de la filosofía crítica, si se atiende al desenmascaramiento de fórmulas idealistas o ateas que Sciacca realiza con penetración buída. Interesante resulta la contraposición hegelismo-marxismo. Interesante y de singular modernidad.

En el apartado tercero, titulado «Eros alado» se reanuda el diálogo del primer apartado conducido en torno a temas de más íntima significación. Este apartado se nos antoja como el más fino y, desde luego, como el que revela más claramente el sentido espiritual que respira toda la obra.

El Apéndice agrupa algunas reflexiones que no han encontrado lugar adecuado en los capítulos precedentes. Acaso las últimas páginas de libro resuman todo el fervor y el alcance real de la obra de Sciacca. Están dirigidas a los jóvenes, y llevan como rótulo: «Mi fe en los jóvenes». Los jóvenes, dice con acierto, son el «recurso» de la civilización. Porque son los revolucionarios de la verdad, viene a decir nuestro autor. Es decir, de una revolución que, si es verdadera, consiste en decir la verdad.

Esta obra denuncia a un escritor filosófico eminente, a quien no le es extraña la vida del prójimo ni la sociedad en que vive, y que trata de esclarecer intelectualmente las situaciones concretas.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

RUBERT CANDAU, José María, *Fundamento constitutivo de la Moral.* Madrid, (Ediciones «Verdad y Vida»), 1956, 218 págs., 60 pts.

Esta nueva obra del Dr. Rubert Candau puede ser concebida como el coronamiento de otras anteriores, y muy especialmente de *Ser y Vida* (Madrid, 1950), que le valió también el premio «Menéndez y Pelayo» del C. S. I. C. Esta nueva obra supone el estudio de los elementos estructurales del conocimiento, tan finamente desarrollados en la primera. Si el lector tiene además en cuenta que Rubert Candau es un especialista en temática de filosofía medieval, fácil le será deducir el rigor con que se mueve en problemas teoréticos que suponen un hondo conocimiento histórico y una penetración especulativa.

Rubert Candau divide la obra en once capítulos, en los que se ordena una temática que se centra en los valores. Previamente Rubert Candau ha dedicado unas páginas a la vinculación del valor, con unas agudas observaciones sobre Max Scheler, que le permiten distinguir los diversos sentidos de la valoración. Valiosidad en el campo del sentimiento —como campo objetivo— y en el de las vivencias sentimentales se gradúan distintamente aunque en correlación. Sobre esta trama, que el autor analiza, se levanta el querer, surgido ante la insatisfacción de un mundo como mero espectáculo. Rubert Candau llama la atención muy oportunamente sobre las exigencias del actuar volitivo como hecho óntico y primario de la encarnación del yo en su soma. No a todos los lectores les agradará la fórmula; a nosotros se nos antoja exacta, ya que el querer es del yo, en conexión necesaria e inexorable, mediata o inmediata, con los procesos cerebrales.

La dialéctica que rige en las páginas de Rubert Candau es la del querer y el *deber ser*, convirtiendo al *deber ser* en modalidad ética que informa a los actos humanos. Dos autores entran fundamentalmente en la discusión del tema: Manuel Kant y Max Scheler. Rubert Candau rechaza la tesis kantiana que pre-

tende deducir la libertad «del hecho previo constatado de una universal objetiva que se nos impone», desacreditándola incluso en el terreno de la estricta fenomenología. Con respecto a la tesis de Scheler y a su explicación distintiva entre el valor, el deber-ser ideal y el deber-ser de obligación, reconociéndolas como sutiles, resulta inadmisible. El autor va exponiendo unas páginas al concepto negativo del deber, tal como lo ve en el *Sein und Zeit* de Heidegger.

Dos últimos capítulos se enfrentan con sendos problemas capitales, que prestan a la obra un sentido más concreto: el deber y la felicidad, y la integración de la ética finalista y la social. En el primero —décimo de la obra— insiste en el contraste crítico con Scheler, y en el postrero, reiterando motivos schelerianos, acaba por aparecer la conclusión suprema de que el sentido del hombre no se encuentra en su estructura autónoma de su propio ser, sino que el problema de Dios es, al final, el problema de los problemas humanos. Clave de toda especulación profundamente filosófica, concluye el autor. Y aunque las líneas necesariamente breves de esta reseña parece que precipitan el advenimiento de esta conclusión, en el libro que comentamos y en los restantes sobre el ser y la vida que tiene escritos Rubert Candau, aparece en toda su exigencia lógica y existencial.

El libro muestra la capacidad filosófica del autor, su conocimiento directo de los grandes autores, y un gran poder de síntesis en la exposición. El estilo es adecuado e idóneo a una obra de carácter especulativo, en la que entran en juego concepciones modernas nacidas al hervor de lenguas extrañas.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

Virginidad y Castidad: Encíclica «Sacra Virginitas» de S. S. Pío XII, y Tratado de San Agustín «Sobre la Santa Virginidad», versión del P. Gregorio Erce Osaba, O. R. S. A., Monachil (Tip. «Santa Rita»), 1955, 144 págs.

Dichosa y fecunda idea la realizada por el P. Erce, al traducir al español y publicar en un tomito de bolsillo la Encíclica «Sacra Virginitas» y los tratados de San Agustín sobre la santa virginidad. De estos últimos ya teníamos varias traducciones castellanas, pero la presente no huelga, por ser correcta, y, además, por ir acompañada del documento pontificio.

Es necesario lanzar a todas las zonas sociales la semilla divina de la pureza integral, del holocausto de la carne y del corazón en aras del amor de Dios y del prójimo, porque en todas las zonas sociales, cual sierpe mortífera, la pasión sensual cosquillea, seduce y destroza a las almas y a los cuerpos.

Es necesario salir al encuentro de voces atrevidas, irrespetuosas y nada ortodoxas que, al encarecer los bienes del gran sacramento, no atinan con el módulo de la verdad predicada por S. Pablo. Pregonan y ponderan la mística familiar, la espiritualidad de los cónyuges, la felicidad hogareña, a expensas de la excelencia virginal.

¡Como si no se pudiera ensalzar la santidad del matrimonio, sin aminorar la excelsitud de la perfecta pureza!

En estos dos opúsculos que nos presenta el P .Erce, Su Santidad Pío XII y San Agustín exponen la sana doctrina acerca del matrimonio y, en especial, acerca de la virginidad sagrada. Desde las primeras páginas embriágase el alma con el aroma angelical que levanta ansias de goces soberanos, perennes y beatificantes.

En cubierta y estuche de oro debieran brindarse al pueblo cristiano estas dos joyas de la literatura virginal.

A cuantos se afanan por educar la niñez y juventud, vivamente recomendamos difundan la lectura de este librito, el cual, según creemos, ha de ser un surtidor de vocaciones sacerdotales y religiosas, como lo fueron un día las palabras cálidas de San Agustín, y lo son hoy las vibrantes exhortaciones del Santo Padre.

G. ARMAS

WELTY, Eberhard, *Catecismo social*, vol. I: *Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social*, Barcelona (Ed. «Herder»), 1956, 344 págs., rúst., 100 pts.

El autor de la obra que nos presenta, en su traducción española, la Editorial Herder de Barcelona, cuenta con una larga experiencia práctica adquirida con el contacto diario y estrecho de los obreros y patronos de las regiones fabriles de Renania y de Westfalia. Al mismo tiempo posee unos conocimientos teóricos muy profundos, aumentados de día en día en su tarea docente. Por eso confiamos, con sólo conocer al autor, en el éxito de la obra.

El P. Westy ha ideado en su obra *Catecismo Social* una verdadera enciclopedia de sociología católica, que ha de prestar valiosísimos auxilios a los estudiosos. Como él mismo destaca en el prólogo, su obra «es un manual de *ética social católica*. No es una enciclopedia, ni tampoco una exposición completa de todos los conocimientos y datos sacados a luz por las ciencias sociales».

Los abundantísimos materiales, manejados por el autor, se presentan cuidadosamente ordenados y elaborados. La parte teórica de la obra no queda nunca aislada, en simples generalizaciones. Siempre que es preciso se aducen abundantes ejemplos tomados de la actualidad. Como resultado de una tal concepción de la obra, es un tratado concreto que evita las cuestiones abstractas y las meras disquisiciones doctrinales, sin aplicación práctica. El autor ha tenido sumo cuidado en cimentar su doctrina en las doctrinas de los papas. Con ello se justifica la respuesta correspondiente como dice él mismo. Se imponía, en verdad, una solidez de la doctrina y de la respuesta dada a los problemas estudiados, cimentada en la autoridad de los papas.

Esta obra, como todos los catecismos, reúne las sabidas condiciones: certeza en la doctrina, amplitud de los problemas tocados y claridad del lenguaje. El autor, deliberadamente, ha tratado de dar a su obra estas cualidades, y creemos que lo ha logrado plenamente. Por ello, los directores de empresas, los magistrados, los patronos, los sacerdotes, y cuantos de una manera o de otra se preocupan de los problemas laborales o se interesan de las cuestiones sociales del hombre, pueden hallar en la obra del P. Welty una información completa y una guía segura.

Este tomo, primero de los cuatro que completarán la obra, trata de los fundamentos de la vida social, a la luz de la doctrina católica: el hombre en sociedad, leyes fundamentales del orden social, el derecho, la justicia y el amor. Estos temas fundamentales están tratados a base de lo más esencial y actual que se ha dicho. Además las citas bibliográficas permiten un estudio más profundo a quien desee ulteriores conocimientos. Al final de la obra tenemos una amplia y completa bibliografía, con indicaciones breves pero completas del valor del libro enunciado, puesta al día y aumentada con una importante contribución española hecha por el traductor. Un índice analítico facilita sumamente el hallazgo de los temas estudiados en la obra o las relaciones mutuas de algunas cuestiones.

Cabe augurar a la obra del P. Welty un éxito extraordinario, ya que la atención de los estudios actuales se orientan hacia ese campo y los temas tratados en la obra nos hacen concebir tales esperanzas. Felicitamos, una vez más, a la Editora Herder por brindarnos tales obras, esenciales en los tiempos actuales.

FR. JOSÉ OROZ

PARKER, T. M., *Christianity & the State in the light of History*, Londres (Adam and Charles «Black»), 1955, VIII-178 págs., tela, 21 s.

La Universidad de Oxford tiene a su favor un legado de todos los bienes del reverendo John Bampton, Canónigo de Salisbury. En el testamento, dicho canónigo protestante señala el fin a que se han de destinar todos sus bienes. Llega, incluso, a especificar los distintos temas de dichas conferencias, que tienen por finalidad «to confirm and establish the Christian Faith, and to confute all heretics and schismatics». La finalidad, como se ve, dentro de la ortodoxia protestante, no puede ser mejor.

Una serie de ocho conferencias se contiene en el libro que recensiona-

mos. El autor es miembro de la Universidad de Oxford, y Capellán anglicano del University College. El tema que desarrolla es de verdadero interés, pues trata de señalar las líneas principales de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. No hay que decir que el desarrollo de tales conferencias y las pruebas que aduce el autor están concebidas desde un punto de vista protestante, que no podemos admitir en manera alguna los católicos. Sin embargo, el libro nos ofrece un abundante material para estudiar, desde una concepción católica de la Iglesia y el Estado, las relaciones mutuas, sus dependencias, su desarrollo histórico.

Los temas de las ocho conferencias están muy bien indicados en los títulos de las mismas: *Biblical Conceptions of Church and State*; *The Pre-Constantinian Church*; *The Constantinian Revolution and the Christian Roman Empire*; *Byzantine Theocracy*; *The Western Church and the Post-Roman Empire*; *The Medieval Attempt at Papal Theocracy*; *The Break-up of the Medieval World*; *Reformation Ecclesiology and the State*. Con el simple enunciado de los temas, se comprende que para resolver adecuadamente los problemas que plantean cada uno de los capítulos se requiere un profundo conocimiento en materia de derecho e historia civil y eclesiástica, un talento especial para la síntesis, y sobre todo un juicio imparcial y desapasionado. La obra de Parker está expuesta de una manera clara e interesante, y al través de sus páginas entrevemos unos conocimientos nada comunes en estudios históricos. Con todo nos atrevemos a afirmar que el autor no posee un conocimiento muy exacto de la Iglesia Católica y de ese conocimiento se derivan ciertas frases nada favorables al Papado.

Con la aparición del Cristianismo, nota muy bien el autor, surge el problema perenne de sus relaciones con la autoridad civil. Nos expone la complicada tradición que el Cristianismo ha tomado del Judaísmo, pero no llega a exponer las razones últimas del problema d leas relaciones mutuas del Estado y de la Iglesia: creemos que debiera ponerse de relieve el carácter esencial y único de la religión que establece Cristo.

Muy interesantes son los capítulos II y III donde el autor trata de las relaciones en la época de las persecuciones. Parker, para explicar la actitud del Estado frente al naciente Cristianismo, acude a lo que se ha llamado *ius coërcitionis* —legal power of *coërcitio*, p. 31—. Por más que dicha concepción esté apoyada en la autoridad de Mommsen, cabría discutir sobre la existencia de dicha institución que muchos historiadores no admiten. Analiza, luego, las causas que promovieron las persecuciones, entre las que destaca las que señalaba ya el mismo San Agustín (cfr. *De civitate Dei*, II, 3; Tert., *Apol.* 40). Se ocupa a continuación de las relaciones de la Iglesia y del Estado bajo el mando de Constantino y de sus sucesores. Es éste uno de los capítulos más difíciles y donde se percibe el profundo conocimiento del autor. Consecuencia de estas relaciones amistosas, es la propagación del Cristianismo en Oriente, mientras en Occidente se hunde toda una civilzación con sus creencias bajo el peso de los bárbaros.

Los capítulos IV y V estudian el Estado y la Iglesia en las cristiandades de Oriente y de Occidente, después de la época de los bárbaros. Creemos que el autor insiste demasiado en el Cesareopapismo de Bizancio: en última instancia, los emperadores no tenían mucho que hacer en las disputas doctrinales.

El papado aparece en escena en los capítulos VI y VII. Nos parece que el autor no ha profundizado demasiado en el análisis de la unión de los poderes espirituales y temporales. Los Papas del siglo XI se nos presentan interesados en controlar todas las actividades de la vida humana. De ahí superioridad del *sacerdotium* sobre el *regnum*, superioridad que se apoya en las doctrinas de San Pedro Damiano y, sobre todo, de Gregorio VII.

En el capítulo último expone Parker las doctrinas de Lutero y de Calvino, según los cuales la Iglesia es tan sólo una función del Estado, y en consecuencia, dependiente de él, si bien afirma. «We have been right in seeing Reformation theology... as essentially agreed in preaching an ultimate identity of Church and State» (p. 165). Para el autor la única diferencia entre el Calvinismo y Luteranismo, en este punto, consiste en ser diferentes «líneas de la convicción medieval de la unidad de la *respublica christiana*». Que la Iglesia y el Estado sean, para algunos católicos, *societates perfectae*, proviene en la mente del autor del temor de fundar la Iglesia sobre un Estado protestante. Creemos que todo el problema de las relaciones mutuas radica en la concepción de la Iglesia y del

Estado como dos auténticas sociedades perfectas, independientes y completas en sí mismas.

No es de extrañar que en un libro, concebido desde un punto doctrinal diferente del Catolicismo, se encuentren afirmaciones que no podemos aceptar de ningún modo. Pese a un afán, digno de alabanza en el autor, de defensa de sus propias doctrinas, el libro es interesante. Se exige, con todo, una preparación especial, histórica y dogmática, para saber discernir lo verdadero de lo falso.

FR. JOSÉ OROZ

IZU, Sofronio, O. R. S. A., *San Agustín y los tiempos presentes*, Logroño (Editorial «Ochoa»), 1955, 160 págs.

El P. Sofronio Izu, publicista y escritor bien conocido entre los lectores de Venezuela, se ha sentido invitado interiormente en el Centenario Agustiniano que ha celebrado todo el mundo a ofrecer algo suyo al homenaje universal a San Agustín. Como él mismo confiesa en el prólogo de la obra, las fechas centenarias «ofrecen a todos magnífica oportunidad para ensalzar a este portento humano: al inmenso, al humildísimo Agustín, incansable pionero del mejoramiento del hombre en general y del consiguiente bienestar humano: individual y social».

Aparte de esta invitación general, el P. Izu ha sentido otra muy especial. Ha tenido otras razones para escribir su nuevo libro. Esta invitación y esta nueva razón ha sido el estado actual de la humanidad. Y esto es lo que da el carácter propio de la obra que reseñamos. En efecto, *San Agustín y los tiempos presentes* trata de poner frente a frente al hombre moderno, «que sufre, trabaja y llora, al hombre que se agita en vano y se enreda en las telarañas de sus propios devaneos, vanidades y múltiples afanes insubstanciales, sin razón y rumbo», y al «gran Guía de la espiritualidad moderna y de todos los tiempos», como dice el mismo autor en el prólogo de su obra.

En 21 capítulos estudia el autor otros tantos temas de plena actualidad, siempre en relación de la problamática que preocupa al hombre moderno. En todas las páginas de la obra se nota muy destacada la honda preocupación pedagógica y social que siempre ha distinguido los escritos del P. Sofronio, entusiasta escritor e incansable predicador de un mundo mejor, en las familias y en la sociedad. A pesar de no encontrar citados autores modernos, descubrimos en el autor de la obra uno de esos incansables trabajadores y pensadores que han sabido asimilar maravillosamente cuanto de bueno han encontrado en el contacto con otros pensadores.

A lo largo de todas las páginas, escritas con más empeño y tesón que aciertos y logros, como él mismo humildemente reconoce, se nos va planteando y solucionando el gran problema del trabajo, del dolor y de los males sobre la tierra. Todo ello a la luz de las obras de San Agustín, donde encontramos las llaves de los grandes tesoros y la solución de las más vitales cuestiones que afectan al hombre y a los pueblos, o que se refieren a la eternidad y al tiempo, en un alto sentido de elevación y de prestigio.

Ha sido un gran acierto del P. Izu el saber enfocar desde este punto de vista los problemas modernos frente a la doctrina agustiniana. El estilo, para un lector moderno y acostumbrado a otras lecturas, tal vez parezca un poco pesado. Pero hay que tener en cuenta que la intención del autor ha sido poner de relieve la doctrina, el contenido, y no la forma o el estilo. Estilo y forma que en cada autor es diferente. Tal vez encontramos algunos giros gramaticales un poco extraños, pero hemos de tener presente que la obra está concebida y escrita para un público, principalmente, venezolano. Pese a estos pequeños reparos, alabamos sinceramente al P. Izu por su amor y su afán por un mundo mejor, y por su constancia en ofrecer a un grupo de lectores los frutos de su inteligencia y de su laboriosidad.

FR. JOSÉ OROZ

MUÑOZ HIDALGO, F., O. P., *No es bueno que el hombre esté solo...* Madrid-Buenos Aires (Editorial «Studium»), 1956, 126 págs., rúst., 25 pts.

El libro que presenta Ediciones Studium y distribuye la Difusora del Libro contiene el texto de unas conferencias dadas en Barcelona en el Palacio de la Música por el P. Muñoz Hidalgo. En su quinto año de charlas sobre temas matrimoniales ha logrado sembrar o despertar una viva inquietud entre su auditorio y, ahora, entre otros muchos que sienten una preocupación especial por esta clase de temas.

El autor estudia y glosa el texto del *Génesis*, analizando la naturaleza de la compañía matrimonial en su triple aspecto: instintiva, humana y sacramental. Cada uno de los capítulos está sembrado y como adornado de una exposición clara precisa y atrayente. La doctrina católica y la humanidad misma se hace más comprensiva ante el problema del amor y de la familia.

Como nos dice en el prólogo el Dr. Rocha, «Socerdocio y Medicina han ido de la mano en su misión de sanar almas y cuerpos. Seguramente este contacto antiquísimo de Medicina y Religión ha contribuído no poco al nuevo edificio de la ciencia psicomática. Este enfermar del alma a la par que el cuerpo, y este enfermar del cuerpo y del alma se cierran, a veces, en un círculo tan coherente que la patología del soma y de la psique marchan amalgamados por los mismos senderos».

El haber sabido hablar del hombre en su totalidad, en su complejo psicosomático, es uno de los mayores méritos del libro y de las conferencias que reproduce.

El tema del libro, por sí solo, se impone a personas que ya están unidas en el matrimonio o que han tomado, como dichas a sí mismas, las palabras del *Génesis*. Libros de esta clase precisa la sociedad actual para salir de su ignorancia y para conseguir el equilibrio deseado.

FR. JOSÉ OROZ

IZU, Sofronio, O. R. S. A., *En defensa del hogar*, Logroño (Editorial «Ochoa»), 1955, 122 págs.

El P. Sofronio nos ofrece un nuevo libro que viene a aumentar su ya larga producción literaria. El tema de la familia le ha subyugado siempre, y son muchos los libros que ha dedicado a cuestiones de sociología y de pedagogía, individual y social.

El hogar o la familia tiene una importancia suma en la vida de la sociedad. Por eso el P. Sofronio no ha perdonado medios a su alcance por revalorizar y por devolverle «la excelsitud y la grandeza, la elevación y la perennidad que la hacen digna de aprecio y del respeto de la humanidad entera, y acreedora vitalicia a nuestra gratitud más sincera y profunda, a nuestros cálidos elogios y merecidas alabanzas». Sabido es que en nuestros tiempos aun en países que se dicen católicos, las bases de la moralidad familiar se debilitan y a veces desaparecen. El problema se agrava en algunos países, donde han caído los auténticos valores cristianos frente a los otros valores materiales y perecederos.

La obra comprende 14 capítulos. No podemos hacer un análisis detallado de cada uno de los capítulos. Vamos a contentarnos con el simple enunciado de los mismos, que es la mejor garantía y pregón de la obra. Después de una Introducción, el autor se ocupa, en otros tantos capítulos, de: *La familia*; *Los miembros del hogar*; *La familia cristiana*; *La educación cristiana del hogar*; *El alma del hogar*; *Los amigos del hogar*; *Los enemigos del hogar*; *Nuestros deberes ante el hogar*; *En defensa del hogar*; *Hacia un hogar mejor*; *Hacia la gran campaña*; *De la doctrina a la acción*; *Los hogares que necesita Venezuela*; *Excelsa victoria*.

El libro está escrito con cariño y pensando siempre en el bien de las familias. Por eso el autor quiere que su obra se lea «con esmerado cariño y con exquisita diligencia». Desea que «se estudie y pondere lo que así se lee, y piense con luces y razones en la mente, con fuego en el corazón, con paz en el alma».

No dudamos que el P. Sofronio verá cumplidos sus deseos y el éxito coronará sus esperanzas de renovación en el hogar.

FR. JOSÉ OROZ

LOETSCHER, Antón, S. M. B., *Cabezas y corazones* (*Pequeños episodios sacados de la vida de los jóvenes*), Madrid-Buenos Aires (Editorial «Studium»), 1955, 142 págs., rúst., 28 pts.

Una de las literaturas más en moda en nuestros días es, sin duda alguna, la destinada a los jóvenes. Los educadores de la juventud saben muy bien el riesgo y peligros graves que corren los jóvenes si no tienen unos guías seguros que los orienten en el camino que se abre a sus ojos. Por eso, se explica la profusión de tales escritos y el éxito editorial que suelen obtener, siempre que estén escritos con gracia y atractivo.

De éstas es la obra que nos ofrece la Difusora del Libro, escrita por el gran educador P. Loetscher. El libro que nos ocupa recoge ejemplos prácticos que, a solicitud de sus alumnos ha ido guardando celosamente para imprimirlos en un volumen con el estilo inimitable a que nos tiene acostumbrados. Los ejemplos que nos presenta el libro, son, como dice el mismo autor, cabezas y corazones en formación siempre reales y verdaderos. No ha querido inventar nada nuevo, sino que todo lo ha sacado de la vida real con el fin de que puedan servir a la finalidad que se propone el autor.

En cuatro partes o capítulos: «Forjando el carácter», «Cuando en mayo florece el amor», «Heraldos de la cultura cristiana» y «Pronto consumado», condensa el autor toda una serie interminable de situaciones y para cada uno de los jóvenes que es el protagonista del suceso, el P. Loetscher da la solución por medio de ejemplos prácticos. Tales soluciones y tales situaciones valen para muchísimos de los jóvenes y de los adolescentes, de uno y otro sexo, de los tiempos actuales.

No dudamos en el éxito y en la favorable acogida que, tanto en los jóvenes como en sus educadores, ha de tener la obra que reseñamos.

FR. JOSÉ OROZ

DANIEL-ROPS, *Jesus in his time* (Trans. from the French by R. W. Millar), Londres («Eyre & Spottiswoode»), 1955, 492 págs., tela, 30 s.

La enorme producción de Rops muestra que en pleno siglo XX la literatura religiosa sigue interesando vivamente a los lectores cultos. El libro que reseñamos ha sido traducido a todas las lenguas importantes, y en su original francés ha conseguido más ediciones que ningun otro libro —salvo las novelas— después de la guerra. En España fué traducido hace tres años, por cierto con mucho gusto, por la casa Caralt de Barcelona. No podía faltar la edición inglesa, que nos presenta muy cuidada la Editorial Eyre & Spottiswoode, de Londres.

La obra y la persona de Cristo no puede estudiarse sin pasión y sin un interés especial. Sería absurdo escribir su vida con la misma indiferencia, con la misma frialdad crítica que la de otro cualquier personaje de resonancias universales. Jesucristo tiene amigos o enemigos: nadie puede mostrarse indiferente a su mirada. Con todo, es preciso escribir sobre Jesús con esa imparcialidad que avala el éxito de una obra.

Rops se ha impuesto el deber de examinar y de interpretar todos los materiales escrupulosamente, en la medida en que lo permite la investigación moderna. La obra de Rops no es, aposta, una obra de apologética ni muchos menos de debate. Nos cuenta la historia de Jesús, de aquel judío que vivió en Palestina, en tiempos de Tiberio César, de aquel hombre que a los materiales se presentó como un hombre cualquiera, pero que por sus obras y por sus obras y por sus palabras era verdadero Hijo de Dios.

El autor, profundo conocedor del pueblo de Israel y del Mundo Antiguo, y meticuloso investigador del Cristianismo primitivo, ha hecho un perfecto estudio de la historia judía y de los escritos talmúdicos. De esta manera nos es

mucho más fácil comprender las circunstancias históricas y las corrientes doctrinales que dominan en Palestina en tiempo de Jesús. Rops explica claramente la «rejection of the Jews» dado el ambiente y la evolución de sus doctrinas e instituciones, como es fácil de comprender la absorción de paganismo por el cristianismo gracias al desarrollo social y cultural del mundo antiguo.

La base en que se apoya, principalmente, la obra de Rops son los Evangelios. No podía ser de otra manera si quería ser una obra objetiva y dotada de las condiciones de éxito. Ha sabido coordinar maravillosamente el relato de los cuatro Evangelios, y de ahí brota una narración que es mucho más atractiva que cualquier novela. En especial, los cuatro últimos capítulos de la obra no se pueden leer sin conmoverse uno profundamente en su interior. El autor ha sabido asociar, de una manera maravillosa y brillante, la sencillez del relato evangélico con la imaginación y la viveza de un novelista.

La crítica se ha mostrado unánime en alabar las obras del gran Académico francés y no ha podido por menos de ofrecerle los elogios más completos y sinceros al mismo tiempo. Nosotros no dudamos que para los lectores de habla inglesa, la traducción magnífica de la Editorial Eyre & Spottiswoode es un auténtico «literary event». Con su lectura se han de aclarar no pocas dudas. Más aun, creemos que una lectura atenta y libre de prejuicios religiosos ha de producir no poco bien en las almas que se sentirán atraídas, irresistiblemente, hacia Cristo.

Unos mapas y planos ilustran la edición. Una tabla cronológica nos ambienta en los sucesos históricos de Cristo; y un extenso índice de nombres y de cosas da digno remate a la obra. Una impresión impecable, cuidada en todos sus detalles, avalan el éxito editorial de la obra.

FR. JOSÉ OROZ

NOTICIAS

En AVGVSTINVS, a su debido tiempo (3,286-87) se dió noticia de la muerte de uno de los más fervorosos representantes de la agustinología de hoy: Gustavo Bardy. Asiduo lector de los Santos Padres, dedicó a San Agustín largas jornadas de estudio y contribuyó a su conocimiento y amor, no sólo con libros de divulgación, como su *Saint Augustin: L'homme et l'oeuvre,* que ha logrado en Francia la séptima edición, sino también con trabajos de investigación especial, que mencionamos, tomándolos del número extraordinario que la *Revue des Etudes Augustinennes* ha dedicado a su ilustre colaborador:

1. *La formation de Saint Augustin.*—En *Revue Apologétique,* XXXIII, (1921-1922), páginas 361-368, 428-437.
2. *Saint Augustin et la philosophie.*—En el *Bulletin de L'Institut Catholique de Paris,* XXIX (1938), p. 270-274, 293-302.
3. *Les plus belles pages de S. Augustin.*—Albin Michel, París, 1942, 32 p.
4. *A l'école de S. Augustin.*—Collec. *Les Maîtres immortels.* Deper Ecully (1947), 189 páginas.
5. *La Philosophie de S. Augustin.*—En *Année Théologique,* VIII (1947), p. 381-400.
6. *Saint Augustin et la pensée orientale.*—En *Irénikon,* XXI (1948), 249-273.
7. *S. Augustin. La Cité de Dieu.*—Postface et notes. Col. *Les Grands Maîtres.* Bordas, París (1949), XX, 245 p.
8. *S. Augustin. Les Révisions.*—Texte, trad. notes. Col. *Bibliothèque Augustinienne.* 12, París, 1951, 666 p.
9. *S. Augustin* (en collaboration).—*Mélanges doctrinaux: Quaestiones 83-Quaestiones VII ad Simplicianum. Quaestiones VIII Dulcitii. De divinatione daemonum.*—Texte, traduction et notes, par G. Bardy, J. A. Beckaerst, J. Boutet. *Bibliothèque Augustinienne,* 10. París, 1952, 832 p.
10. *La formation du concept de Cité de Dieu dans l'oeuvre de S. Augustin.—Année Théologique,* XIII, 1952, p. 5-19.
11. *Definition de la Cité de Dieu.*—Ib., ib., p. 113-119.
12. *S. Augustin et Tertullien.*—Ib. XIV, 1953, p. 145-150.
13. *Saint Augustin et les médecins.*—Ib., ib. 327-346.
14. *S. Augustin et la pensée grecque.—Irénikon,* XXVI, 1953, 337-352.
15. *Un élève de S. Augustin: Licentius.—Année Théologique,* XV, 1954, p. 52-79.
16. *La méthode de travail de S. Augustin.*—En *Augustinus Magister,* I, p. 19-29. París, 1954.
17. *Conciles d'Hippone au temps de S. Augustin.*—En *Augustiniana,* V, 440-458, 1955.
18. *Doubiet dans les oeuvres de S. Augustin.—Revue des Études Augustiniennes,* I, 1955, p. 21-39.
19. *S. Augustin* (en collaboration). *La Cité de Dieu. Introduction générale et notes.—Bibliotheque Augustinenne,* París. Anunciada para 1957.

* * *

El día 8 de julio murió en Florencia Juan Papini, después de una larga enfermedad, sufrida con entereza ejemplar y elevación cristiana de ánimo. Aunque privado de la vista y casi completamente del uso de la palabra y del movimiento de los miembros, conservó hasta la hora última una gran lucidez y viveza de entendimiento y fantasía. Con él desaparece el más discutido y conocido representante de la literatura católica de hoy. Sus libros han sido traducidos a unas veintisiete lenguas.

A Papini hay que contarle entre los fervientes agustinianos por su temperamento apasionado y su devoción al Obispo de Hipona.

«Yo venero a San Agustín con toda la efusión de mi corazón», dice el escritor de difíciles devociones. San Agustín le ayudó en el retorno a la fe católica: «Cuando yo forcejeaba por salir de los cubiles del orgullo a respirar el divino aire del Absoluto, San Agustín me prestó inmensa ayuda.»

A su vez, Papini contribuyó en el centenario de su muerte a difundir la simpatía y el conocimiento del Santo con una semblanza que levantó una gran polvareda de polémicas aun entre los católicos. Contra el *Sant' Agostino* de Papini lanzó el Padre Concetti, desde su retiro de Tolentino, el *Sant' Agostino Antipapiniano,* para corregir las inexactitudes históricas en que había incurrido el escritor de Florencia. Sobre todo, dos graves sombras afeaban su libro, según los críticos. Papini se atrevió a leer entre líneas de las *Confesiones* no sé qué torpezas

nefandas de la muchachez, sobre las cuales el mismo San Agustín había echado un velo, según el autor.

Por otra parte, acentuó su numidismo, es decir, «la levadura púnica» de su sangre, que influyó en la doctrina de la gracia y de la predestinación, que sería también como un resabio ancestral del fatalismo árabe o semita.

Los críticos católicos corrigieron estos y otros excesos de interpretación del literato italiano, cuyo *San Agustín* se divulgó mucho, contribuyendo al que él llama «privilegio de la ubicuidad del Santo, que vive gozando en el cielo y se ha quedado en la tierra para darnos luz a nosotros».

* * *

En Gallarate se ha celebrado el Congreso Anual de Filósofos Cristianos, durante los primeros días de septiembre. El tema desarrollado ha sido el de los «valores», y en el esclarecimiento del mismo han intervenido los más ilustres representantes de la Filosofía cristiana de Italia y extranjera, actuando como secretario el Padre Carlos Giacon, S. J., Catedrático de la Universidad de Mesina y Seretario General del Centro de Estudios Filosóficos Cristianos. Como invitados españoles, figuraban el Profesor Juan Zaragüeta, Director del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, del C. S. I. C., y el Profesor Adolfo Muñoz Alonso, Catedrático de la Universidad de Valencia y Delegado Nacional del Servicio Español del Profesorado. En nuestro próximo número daremos amplia información de esta importante Asamblea.

* * *

En la Universidad Internacional «Menéndez y Pelayo», de Santander, se han celebrado durante el mes de agosto las reuniones anuales de problemas contemporáneos, de Humanidades y de Metodología de la Enseñanza en sus diversos grados. La lección inaugural de «Educación y Didáctica» fué dictada por el Padre Victorino Capánaga, O. R. S. A., acerca de «La Historia como Pedagogía de Dios», dirigiendo un Seminario sobre el mismo tema. El Profesor Muñoz Alonso, Director de curso, pronunció la lección inaugural del Curso de Enseñanza Media acerca del tema «Metodología de la Filosofía», dirigiendo el Seminario sobre el mismo tema.. La clausura del homenaje nacional a Menéndez y Pelayo corrió a cargo del Profesor Muñoz Alonso, con una conferencia sobre «Menéndez y Pelayo y la Filosofía».

* * *

En la Universidad Pontificia Eclesiástica de Salamanca se ha celebrado durante el mes de agosto el VII Curso de Humanidades Clásicas, que versó acerca del «Tránsito de la cultura pagana a la cristiana». El problema que plantea la Filosofía en este tránsito fué desarrollado por el Profesor Adolfo Muñoz-Alonso en seis lecciones. Sobre el estilo patrístico dictó unas lecciones el Padre José Oroz.

* * *

En Brescia se ha celebrado la III Reunión Anual de Pedagogía, organizada por el Centro «Schole», de la «Scuola Editrice». El tema versó acerca de la «Experimentación en Pedagogía», y en ella han intervenido los más calificados representantes de la Pedagogía italiana y extranjera. Como invitados españoles, figuraban los Profesores Víctor García Hoz, Director del Instituto «San José de Calasanz», del C. S. I. C., y el Profesor Adolfo Muñoz Alonso. En nuestro próximo número daremos amplia información de esta interesante reunión pedagógica internacional.

* * *

En Bolzano se está celebrando el primer curso del Instituto Internacional de Estudios Superiores. El tema general versa acerca de los presupuestos ideológicos e históricos de la unidad de Europa. Como representante español figura el Profesor Adolfo Muñoz Alonso, miembro de la Presidencia del citado Instituto, que

desarrolla la ponencia y dirige el Seminario sobre «El Cristianismo en la formación de Europa». En nuestro próximo número ampliaremos la referencia de este curso, que se celebra en la segunda quincena de septiembre.

* * *

En la Universidad Pontificia Eclesiástica de Salamanca se ha celebrado el VI Curso de Estudios Etico-Sociales, durante la última quincena de agosto, en la que han intervenido eminentes Profesores de la Universidad Pontificia y de los Seminarios Diocesanos de España.

* * *

Se ha celebrado en Venecia la III Asamblea Internacional de Estética durante la primera semana de septiembre, con intervención de los principales especialistas en la materia. Como Secretario figuraba el Profesor Pareyson, de la Universidad de Turín.

LIBROS RECIBIDOS

De sus AUTORES

BONAFEDE, Julio: *Il pensiero francescano nel secolo XIII.*—Palermo, G. Mori et Figli, 1952; 344 páginas.—1.700 l. it.

RAPISARDA, Manuel: *Consolatio poesis in Boezio.*—Catania, Universitá, 1956; L-60 páginas.

GUTIERREZ LASANTA, Francisco: *Donoso Cortés, el Profeta de la Hispanidad.*—Logroño, Imprenta Torroba, 1954; 298 páginas.

MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *El bien común de los españoles.*—Madrid, Euramérica, 1956; 70 páginas.—18 pesetas.

— — *Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo.*—Madrid, Rialp (Biblioteca del Pensamiento Actual, 65); 188 páginas.—32 pesetas.

— — *Expresión filosófica y literaria de España.*—Barcelona, Flors Editor (Colección Remanso, 17); 308 páginas.—30 pesetas.

DE STEFANO, Rodolfo: *Legge etica e legge giuridica.*—Milán, A. Giuffré, Editore; 1955; 122 páginas.—700 l. it.

ERCE OSABA, Gregorio: *Virginidad y castidad.*—Monachil (Granada), Tipografía «Santa Rita», 1955; 144 páginas.

ZAMEZA, JOSE, S. I.: *Ráfagas de luz agustiniana,* con ilustraciones y fotografías de Africa.—Bérriz. «Angeles de las Misiones»; 1956. 92 páginas.

De Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial

Estudios sobre «La Ciudad de Dios».—El Escorial, Real Monasterio, 1955-56; volúmenes I y II; 40 colaboradores; 624 y 832 páginas.—400 pesetas.

De Instituto Nazionale del Mezzogiorno: Via Constantinopoli, 3. Nápoles

AUGUSTINIANA (Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della Nascita).—Nápoles, I. E. del Mezzogiorno, 1955; 272 páginas.—1.200 l. it.

De ALSATIA, rue Cassette, 17; París (VI)

GARDET, Luis: *Experiences mystiques en terres non-chrétiennes.*—París, Alsatia, 1953; 184 páginas.

JOURNET, Charles; *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique.*—París, Alsatia, 1953; 156 páginas

FUMET, Estanislao: *La poésie a travers les arts.*—París, Alsatia, 1954; 304 págs

MARITAIN, Jacques: *Approches de Dieu.*—París, Alsatia, 1953; 138 páginas.

HAMMER, José: *Quand Jésus vivait parmi nous.*—París, Alsatia, 1954. Vols. I y II; 300 y 352 páginas.

De DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19; Madrid

ORDOÑEZ ANCIN, Jesús: *La tartamudez.*—Madrid, Studium, 1956; 80 páginas.—20 pesetas.

LELOTTE, F.: *Convertidos del siglo* XX.—Madrid, Studium, 1956; 240 páginas.—50 pesetas.
RAYMOND, M.: *Tres monjes rebeldes.*—Madrid, Studium, 1956; 312 páginas.—50 pesetas.
— — *La familia que alcanzó a Cristo.*—Madrid, Studium, 1956; 368 páginas.—55 pesetas.
SAN SEBASTIAN, CARMEN: *Mujeres en el Sermón de la Montaña.*—Madrid, Studium, 1956; 272 páginas.—45 pesetas.
AYALA, Angel: *Recuerdos y criterios de un viejo.*—Madrid, Studium, 1956; 180 páginas.—30 pesetas.
LUMBRERAS, PEDRO, O. P.: *La continencia periódica.*—Madrid, Studium, 1956; 39 páginas.—12 pesetas.
SANCHEZ GIL, M.: *100.000 jóvenes sobre el abismo.*—Madrid, Studium, 1956; 144 páginas.
MUÑOZ HIDALGO, F.: *Divorcio espiritual.*—Madrid, Studium, 1956; 126 páginas.
— — *Varones.*—Madrid, Studium, 1956; 216 páginas.
SPIEGELBERG, L.: *«Vencedores» los Santos.*—Madrid, Editorial Sapientia, 1955; 104 páginas.—30 pesetas.
TORAL PEÑARANDA, Carolina: *Un niño que se llamó Jesús.*—Madrid, Editorial Sapientia, 1955; 86 páginas.—30 pesetas.

De Editorial GREDOS, Benito Gutiérrez, 27; Madrid

LECLERCQ, Jacques: *Las grandes lineas de la Filosofía Moral.*—Madrid, Editorial Gredos, 1956; 522 páginas.—90 pesetas.
YELA, Mariano: *Psicología de las aptitudes.*—Madrid, Edit. Gredos, 1956; 262 páginas.—66 pesetas.

DE FRATELLI BOCCA, Via Flaminia, 133; Roma

INCARDONA, Nunzio: *Metafisica di una crisi.*—Roma, Fratelli Bocca, 1955; 264 páginas.—2.000 l. it.

DE VALLECCHI Editore, Viale dei Mille, 90; Florencia

La Física soviética.—Florencia, Vallecchi, Editore, 1955; 166 páginas.—1300 l. it.
Psicanalisi cattolica.—Florencia, Vallecchi, Editore, 1956; 84 páginas.—600 l. it.

De L'IMPRIMERIE CISTERCIENNE, Abboye de Westmalle (Belgica)

DE WILDE, Deodato: *De Beato Guerrico ejusque doctrina de formatione Christi in nobis.*—Westmalle, Imprenta de la Abadía, 1935; 204 páginas.

De Editorial ESCELICER, S. A., Héroes del 10 de Agosto, 6; Madrid

ROGER, Juan: *El surrealismo francés.*—Madrid, Escelicer, 1956; 186 páginas; 35 pesetas.

Indice de Autores y Estudios

Indice de Notas y Documentos

Indice de la Bibliografía

Indice onomástico

CORRESPONSALES DE AVGVSTINVS EN EL EXTRANJERO

ITALIA: R. P. Luis Garayoa
Vía Sistina, 11
ROMA. (Italia)

INGLATERRA: R. P. Gabino Areitio
St. Rita's College.
HONITON. (Devon) Inglaterra.

MÉXICO: Sr. D. Javier Morrás
Calle Manzanas, 65.—Colonia del Valle.
MÉXICO, D. F. (México).

BRASIL: R. P. Javier Berdonces
R. José Linhares, 88
LEBLON. (Río de Janeiro) Brasil.

ESTADOS UNIDOS: R. P. Gerard LaMountain
34th and Parallel Ave
KANSAS CITY. (Kansas) U. S. A.

VENEZUELA: R. P. Juan José Aguas
Colegio Fr. Luis de León.—Sur, 7-166
CARACAS. (Venezuela)

PANAMÁ: R. P. Alfonso Oficialdegui
Apartado, 849
PANAMÁ (Rep. de Panamá).

PERÚ: R. P. Benito Aldaz
San Martín, 238. (Magdalena Vieja) Apartado 1.369.
LIMA (Perú)

SANTO DOMINGO: R. P. Antonio García
Iglesia de San Agustín.
CENTRAL RIO HAINA (Rep. Dominicana).

ARGENTINA: R. P. Emiliano Segura
Caning, 1.073
BUENOS AIRES.

FILIPINAS: R. P. Tomás Cornago
P. O. Box, 3.173
MANILA.

PAISES BAJOS (Sin exclusiva): Librairie H. Coebergh
Gedempte Oude Gracht, 74
HAARLEM. (Pays Bas.)